

O RACJONALNOŚCI W RELIGII I W RELIGIJNOŚCI

Wykłady

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Zbigniew Drozdowicz

O RACJONALNOŚCI W RELIGII I W RELIGIJNOŚCI

Wykłady



POZNAŃ 2009

Recenzent: *prof. dr hab. Zbigniew Stachowski*

© Copyright by *Zbigniew Drozdowicz 2009*

Projekt okładki: *Dorota Bojkowska-Koralewska*

Redaktor: *Renata Madelto-Filipowicz*

Redaktor techniczny: *Krystyna Jasińska*

ISBN 978-83-232-2101-2

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
UL. F. NOWOWIEJSKIEGO 55, 61-734 POZNAŃ, TEL. 061 829 39 85, FAX 061 829 39 80
<http://press.amu.edu.pl> e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Nakład 300 egz. Ark. wyd. 12,0. Ark. druk. 11,875

ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, POZNAŃ, UL. H. WIENIAWSKIEGO 1

Spis treści

Wprowadzenie	7
WYKŁAD I	
Tradycje starożytne	13
1. Platon	14
2. Marek Tulliusz Cynceron	30
WYKŁAD II	
Tradycje brytyjskie	45
1. Thomas Hobbes	47
2. David Hume	62
WYKŁAD III	
Tradycje francuskie	79
1. Wolter	80
2. Antoine Nicolas Condorcet	98
WYKŁAD IV	
Tradycje niemieckie	115
1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel	117
2. Ludwik Andreas Feuerbach	137
WYKŁAD V	
Racjonalność mocna i słaba – próba zbilansowania	157
1. Tradycje starożytne	158
2. Tradycje brytyjskie	164
3. Tradycje francuskie	170
4. Tradycje niemieckie	175
Bibliografia	181
Indeks nazwisk	185

Wprowadzenie

Pojęcia *racjonalności* – podobnie zresztą jak *irracjonalności* – traktuję tutaj jako kategorie historyczne, to znaczy mające w przeszłości różne znaczenia, zastosowania, konteksty kulturowe, następstwa itd. W każdym przypadku trzymam się leibnicjańskiej zasady: „nic nie jest bez racji” (*nihil esse sine ratione*) lub też – co na to samo wychodzi – „wszystko ma jakąś rację”. Problem polega na tym, aby te racje rozpoznać oraz określić ich „wagę” znaczeniową. Ostatnie z tych określeń biorę w cudzysłów, bowiem nie chodzi tutaj ani o samo ważenie słów, ani o samo ich rozważne stosowanie, ani też o nadawanie im takich znaczeń, aby oznaczały one dokładnie to, co znaczyć powinny. Chodzi o to wszystko razem, a ponadto o kilka jeszcze innych kwestii istotnych dla osiągnięcia racjonalności. Nie jest to zadanie łatwe. Wywodzące się z łaciny pojęcie *racji* (łac. *ratio*) miało bowiem wiele istotnie różniących się znaczeń¹. Podobnie zresztą było i jest w językach nowożytnych². Analizy językowe pozwalają oczywiście coś wyjaśnić w tych trudnych kwestiach znaczeniowych, ale są one niewystarczające do uporządkowania historycznego obrazu form i sposobów przejawiania się racjonalności. W grę wchodzi bowiem tutaj wiele różnych racji – *dostatecznych* (*rationis sufficientis*), *determinujących* (*rationis determinantis*), *uzasadniających* (*reddendae rationis*) itd.

¹ B. Paź podaje (za *Oxford Latina Dictionnary*), że w przeszłości oznaczał on (w połączeniu z innymi terminami) m.in. „pewną rachubę”, „proporcje lub relacje”, „kontekst wyjaśnienia jakiejś rzeczy lub zdarzenia”, „abstrakcyjną podstawę w odróżnieniu od konkretnych przyczyn”, „pewną wyjściową zasadę lub sposób konstrukcji czegoś” itd. „Jako składnik słownika filozoficznego termin *ratio* pojawia się dopiero u Cycerona [...] i obejmuje cały szereg znaczeń, takich jak: rachunek, odniesienie, stosunek [...] teoria, metoda, sposób, stan, rozum”. Por. B. Paź, *Naczelna zasada racjonalizmu*, Kraków 2007, s. 36 i d.

² Przykładowo: w języku francuskim odpowiadający mu termin „raison” oznaczający m.in. „rozum”, „rozsądek”, „słuszność”, „powód”, „dowód” i „argument”.

Po to, aby odpowiedzieć na pytanie co jeszcze kryje się za wymienionymi tutaj racjami oraz co może wchodzić w grę przy kreśleniu obrazu racjonalności w religii i religijności trzeba przejść do konkretów. Sporym ułatwieniem w tej kwestii może być odwołanie się do tych myślicieli, którzy w przeszłości na temat racjonalności w religii i religijności już sporo mieli do powiedzenia. Byli to m.in. tacy myśliciele jak: ze starożytnych Platon, Ciceron i Aureliusz Augustyn (św. Augustyn), natomiast z nowożytnych T. Hobbes i D. Hume, Wolter i A.N. Condorcet, G.W.F. Hegel, L. Feuerbach i M. Weber. Podejście każdego z nich oznacza się pewną oryginalnością, natomiast tego ostatniego również przełomowością. Przełomowość ta w podejściu do religii Maxa Webera polega nie tyle nawet na pokazaniu, że jest ona zjawiskiem społecznym, czy też na wykazaniu, że w dziejach dokonywały się procesy jej racjonalizacji (nazywane przez niego „odczarowywaniem świata”), co na ukazaniu, że coraz bardziej racjonalna religia i religijność stanowiły istotne wsparcie dla narodzin takiej potęgi współczesnego świata jaką jest kapitalizm. Przełom w tym podejściu był tak głęboki, że należałoby w filozofii religii odróżniać tradycje przedweberowskie od weberowskich.

W rozprawie tej tymi drugim zajmuję się jedynie o tyle, o ile może to być pomocne w zorientowaniu się, na czym polegają występujące między nimi istotne różnice. Natomiast pierwsze różnicuję tutaj na tradycje starożytne i nowożytne, z wyróżnieniem w tych ostatnich tradycji brytyjskich, francuskich i niemieckich. Racji uzasadniających te podziały dostarczają różnice w pojmowaniu zarówno racjonalności, jak i religijności. Już sama analiza znaczenia nadawanego pojęciu *ratio* w wyróżnionych tutaj okresach pozwala dostrzec te różnice. U Platona wprowadzić się ono jeszcze nie pojawia, ale pojawia się jego grecki odpowiednik, to znaczy pojęcie *eidos* (*eidétikós* to tyle, co znający, wiedzący) oznaczający zarówno istotę rzeczy, jak i uwolnione od ograniczeń zmysłowości oraz wyposażone w różnorakie cnoty zmierzanie myśli do poznania istoty rzeczy. U Cycerona owo *ration* ma kilka znaczeń i nie w każdym z nich wiąże się z owym platońskim zmierzaniem ku temu szczytowi, którego zdobycie dla posługującego się rozumem człowieka stanowi wyzwanie i zadanie do zrealizowania. Jednak w przynajmniej kilku z nich da się zauważyć ten sam „ruch myśli” ku owemu szczytowi, a także te same lub podobne cnoty, które kultuwyje platoński mędrzec pragnący ów szczyt zdobyć (Cyceron nazywał to *ratio recta*). Augustyn, który dokonał swoistego zbilansowania

osiągnąć i potknąć obu filozofów oraz zapoczątkował nowy rozdział w podejściu do racjonalności religii i religijności wyżej postawił *ratio* platońskie niż cycerońskie. Jednak jedno i drugie uznał za stojące niżej niż *ratio* chrześcijańskie, znaczy takie, które oznacza – poza wszystkim innym – taki ruch myśli, którego celem jest poznanie Boga oraz dotarcie do tego, co wieczne, niezmienne, czysto duchowe itp. Tym zapoczątkowanym przez Augustyna i rozwijanym później przez wielkich teologów chrześcijańskich kierunkiem myślenia o racjonalności w religii i religijności szerzej się tutaj nie zajmuję. Chciałbym jednak nie tylko zasygnalizować jego obecność w europejskiej kulturze umysłowej, ale także wyraźnie powiedzieć, że pojawiły się na nim takie ujęcia, w których racjonalność łączona jest z wiarą religijną, a pojęcie *ratio* oznacza zarówno podstawę tej wiary, jak i podstawę tego wszystkiego, co zostało stworzone, to jest samego Boga. Takie ujęcia występują zarówno w średniowiecznej scholastyce, jak i nowożytnych wersjach augustynizmu i tomizmu.

Czasy nowożytne postrzegam i przedstawiam jako okres, w którym pod niejednym względem nastąpiło odejście od starożytnej i średniowiecznej racjonalności i religijności. Różnie to odchodzenie przebiegało w różnych częściach Europy. Wyróżniam tutaj jedynie trzy takie sposoby tego odchodzenia – brytyjski, francuski i niemiecki, ale można byłoby podać kolejne. Sposób brytyjski to z jednej strony próba fundowania nowego typu religii i religijności na nowego typu racjonalności, jak i fundowania nowego typu racjonalności na nowego typu religii i religijności. Ten drugi przypadek został dosyć dokładnie przeanalizowany i opisany przez Maxa Webera. W swoich rozważaniach zajmuję się zatem głównie tym pierwszym przypadkiem. Sposób francuski to próba fundowania racjonalności pozbawionej jakichkolwiek związków z religią i religijnością chrześcijańską oraz wykreowania takiej religii i religijności, której podstawą jest przede wszystkim wiara w posługującego się rozumem człowieka. Sposób niemiecki jest najbardziej złożony, bowiem zawiera on zarówno elementy tradycji brytyjskiej i francuskiej, jak też stanowi próbę ich przekroczenia i wkroczenia na obszar, gdzie racjonalność okazuje się religijnością, a religijność racjonalnością, przy czym i tutaj w grę wchodzi zasadniczo różniące się sposoby łączenia racjonalności z religijnością i religijności z racjonalnością.

Wstępnych wyjaśnień wymagają również pojęcia *religia* i *religijność*. Pochodzą one oczywiście z języka łacińskiego, ale nie sposób jednoznacz-

nie wskazać ich językowego pierwowzoru. Według Cyncerona, pierwsze z tych pojęć pochodzi ze słowa *relegere*, oznaczającego zdolność odczytywania tego, co jest związane z bogami. Zdaniem M. Sabinusa, pochodzi ono ze słowa *relinquer*, oznaczającego oddzielenie tego, co święte, od tego, co nieświęte. Z kolei Lanktaczusz utrzymywał, że pochodzi ono od słowa *religare*, oznaczającego wiązanie czegoś z bogami oraz siłami nadprzyrodzonymi. Natomiast Augustyn twierdził, że pochodzi ono od słowa *reeligere*, oznaczającego obieranie sobie czegoś za przedmiot czci³. Tak czy inaczej, za każdym razem w grę wchodzi bogowie lub Bóg oraz zorientowanie na niego ludzkich wysiłków umysłowych oraz praktyk kultowych i obrzędowych. Tak to było rozumiane zarówno w tradycji przedchrześcijańskiej, jak i chrześcijańskiej, a nawet w antychrześcijańskiej⁴.

Przy takiej wieloznaczności pojęcia *religia* nie może być jednoznaczne pojęcie *religijność*. Posługiwano się nim oczywiście od dawna, i to posługiwano się zarówno w celu obrony jakichś form religijności, jak i w celach krytycznych oraz badawczych. Przy takich okazjach wprawdzie nie wyjaśniano z reguły znaczenia tego pojęcia, niemniej operowano nim w taki sposób, że można się zorientować, co wchodzi lub może wchodzić w skład religijności. Rzecz jasna, w jej skład wchodzi różne elementy – m.in. takie jak: religijne przeżycia i doświadczenia, religijne wierzenia i pragnienia, religijne pobudki i motywacje, religijne postawy i zachowania itd. Ich lista jest długa, a to, które z nich mogą i powinny być brane pod uwagę zależy nie tylko od tego, jaki typ religijności jest badany, ale także od tego, kto ją bada – bo przecież coś innego interesuje socjologa czy psychologa religii, a coś innego filozofa czy historyka religii i każdy z nich ma

³ W. Piwowarski, omawiając próby zdefiniowania religii przez socjologów religii stwierdza, że „żaden z socjologów nie sformułował takiej definicji religii, która by mogła uzyskać powszechną zgodę”. Przywołuje on przy tej okazji opinię I.M. Yingera, który uważa, że „w ciągu jednej godziny można znaleźć setki definicji religii”, oraz C.Y. Glocka, który twierdzi, że „tyle jest definicji religii, ile jest osób, które je formułują”. Por. W. Piwowarski, *Socjologiczna definicja religii*, w: *Socjologia religii*, praca zbiorowa, Kraków 1984, s. 53 i d.

⁴ Autorzy słownika teologicznego przy haśle: *religia* przypominają, że „według Tomasa z Akwinu zadaniem religii jest podtrzymanie ukierunkowania człowieka ku Bogu; wszystkich, którzy pytają o podstawę i cel świata, nazywane przez nas Bogiem, uważa się za religijnych. Religia w węższym znaczeniu oznacza też kult Boga, który wywodzi się z owego pytania i z refleksji nad nim [...]”. Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 387.

swoje kryteria wyboru. Rzecz jasna, jakoś próbowano sobie radzić z tym bogactwem wchodzących w skład religijności elementów. Również pod tym względem podejście Weberowskie okazało się przełomowe i skutkujące szeregiem ważnych poznawczo opracowań socjologicznych, religioznawczych, historycznych i filozoficznych – nie tylko samego Webera, ale także kontynuatorów zapoczątkowanych przez niego badań nad racjonalnością w religii i w religijności⁵.

⁵ W jego *Socjologii religii* wyróżniane są „typy religijnych stosunków wspólnotowych”, a w ich ramach „pierwotne zorientowanie na ten świat religijnie lub magicznie motywowanego działania wspólnotowego”, „religijność chrześcijańska” (ze zróżnicowaniem na wczesnochrześcijańską oraz „wysoko rozwiniętych kultur”), „powszednia religijność”, „religijność gminy”, „religijność chłopów”, „religijność rzemieślników”, „religijność zbawienia osób uprzywilejowanych w największym stopniu negatywnie”, „religijność sekt” itd. Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 318 i d.

Wykład I

Tradycje starożytne

O religiach i religijności starożytnych Greków i Rzymian można powiedzieć to samo co o ich filozofii, to znaczy, że była ogromnie zróżnicowana, a ten pluralizm wierzeń i praktyk religijnych był ich swoistą wizytówką i powodem do dumy, zaś tych, którzy uważali, iż rację bytu ma tylko jedna religia traktowali oni jako ludzi zabobonnych¹. Filozofujący Grecy i Rzymianie nie tylko zresztą byli dumni z tego pluralizmu, ale także potrafili wskazać na jego tradycję oraz podać jego społeczne uzasadnienie. Wskazania takie pojawiają się m.in. w napisanych na początku III w. n.e. przez Diogenesa Laertiosa *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*, i to już w ich *Prologu* – mowa tam jest m.in. o „perskich magach, babilońskich czy asyryjskich Chaldejczykach, indyjskich gymnosofistach oraz celtyckich i galackich druidach i semnoteach”, jako tych, którzy mieli rzekomo dać początek filozofii². Rzekomo, bowiem według tego autora, przypisywanie roli prekursorów filozofii tym różnym grupom kapłańskim jest bezzasadne – ta zaczynać się ma od Greków, a wymieni tutaj „barbarzyńcy spędzali czas na oddawaniu czci bogom, ofiarach i modłach, i uważali, że tylko ich próśb wysłuchają bogowie. Magowie uprawiają również spekulacje na temat istoty i pochodzenia bogów, których identyfikują z ogniem, ziemią i wodą. Potępiają wznoszenie bogom posągów i przypisywanie im płci męskiej lub żeńskiej. [...] Za obyczaj bezbożny uważają palenie zwłok, a za obyczaj zbożny obcowanie seksualne z własną matką lub córką [...]”. Krótko mówiąc, wszystko to jest albo mało racjonalne, albo też zupełnie nieracjonalne i – co niemniej istotne – sprzeczne z greckimi i „italskimi” praktykami, których Diogenes Laertios broni.

¹ „W opinii Rzymian zabobon, przesąd – *supersatitio* uważany był za szczególnie niebezpieczny i przeciwstawiany *religio*. [...] Greków i Rzymian raziły takie formy, jakie przybierały praktyki gorliwych *superstitiosi*”; przykładowo: „Religia Żydów była dla Greków i Rzymian dziwacznym zabobonem, ale nie ateizm, który zwykł się rodzić z zabobonnością”. Por. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 14 i d.

² Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 3 i d.

Dzieło to nie jest ani jedynym, ani nawet najbardziej wiarygodnym źródłem informacji o religii i religijności starożytnych filozofów. W jednej przynajmniej kwestii jego autor pozostaje bliski prawdzie, to znaczy w kwestii łączenia przez słynnych filozofów filozofii z racjonalnością i racjonalności z różnego typu religijnością. W nakreślonych przez niego ich „życiach i poglądach” nie ma w gruncie rzeczy ani jednego takiego o którym można by powiedzieć, że w jego osobistym życiu i w jego poglądach taki związek nie występował. Wskazuje on na niego już w żywotach tych, których uznał za faktycznych ojców duchowych filozofii, to znaczy tzw. siedmiu mędrców – takich jak: Tales z Miletu, który m.in. „uczył, że początkiem jest woda, że świat ma duszę i jest pełen demonów”; Solon z Aten, który był autorem m.in. takich sentencji „kieruj się rozumem” i „czcij bogów”; czy Pittakos z Mityleny, który miał mawiać „z koniecznością nie walczą nawet bogowie”. Ostatnim w tej długiej galerii sław jest żyjący w latach 342–271 p.n.e. Epikur z Samos, o którym Tymon napisał, że był „największym nieukiem wśród ludzi” – jednak „wszystkie te informacje są zupełnie fantastyczne. Niezliczone posągi spiżowe, które mu wzniosła ojczyzna świadczą bowiem niezbitcie o jego wielkiej względem wszystkich dobroci”, a „pobożność jego i miłość ojczyzny nie da się w ogóle wypowiedzieć słowami”³. Takich spiżowych postaci jest w tym dziele oczywiście więcej.

1. Platon (427–347 p.n.e.)

Jedną z tych postaci jest Platon. Już jego współczesni uznawali go za wielki autorytet filozoficzny, a później pojawiły się kolejne pokolenia tych, którzy go podziwiali, naśladowali i upowszechniali jego poglądy⁴.

³ Por. tamże, s. 589 i in.

⁴ Platon (właśc. Arystokles), nazywany był już za życia „boskim mężem apollinijskim”, a później „księciem” lub „królem filozofów”. Pochodził on z arystokratycznej rodziny ateńskiej. Od lat młodzieńczych pozostawał w kręgu wpływów filozofii Sokratesa (jej zwolennikami byli wychowujący go krewni Krytias i Charmenides). Początkowo przymierzał się do kariery polityka, ale zniechęciły go do niej akty terroru politycznego ze strony ateńskich oligarchów. Po skazaniu Sokratesa (399 r.) opuścił Ateny i schronił się w Megarze (związał się tam ze szkołą filozoficzną założoną przez Euklidesa). Później odbył kilka podróży do innych miast greckich oraz do Italii i Egiptu. Przebywając w Syrakuzach, pozyskał dla swoich poglądów Diona, szwagra panującego tam tyrana Dionizjosa I Starszego. Jednak

Dzisiaj nie cieszy się on już wprawdzie aż tak wielkim poważaniem, niemniej jednak nikt kto ma jako taką orientację w europejskich tradycjach filozoficznych nie może podważyć jego znaczącego udziału w wykreowaniu mądrości (racjonalności) jako tej wartości, o którą warto i powinno się zabiegać. Trzeba od razu wyraźnie powiedzieć, że u tego filozofa występuje nie jeden, lecz co najmniej dwa istotnie różniące się typy mądrości (racjonalności). Oba pozostają w związku ze specyficznym pojmowaną przez niego religijnością. Na ich występowanie u Platona zwrócił zresztą uwagę już autor *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* – pisał tam, że Platon „uważał, że mądrość w znaczeniu najbardziej właściwym jest wiedzą o rzeczach poznawalnych umysłem i rzeczywiście istniejących, wiedzą o bogu i o duszy odłączonej od ciała. Tę mądrość właściwą nazywał też filozofią, którą określał jako dążenie do boskiej mądrości. Na ogół jednak mądrością była dlań także wiedza oparta na doświadczeniu, tak np. nazywa mądrym rzemieślnika”⁵. Wychodzi na to, że u Platona pierwsza z tych mądrości (racjonalności) zorientowana jest na to co absolutne i wyłącznie umysłowe (duchowe), natomiast druga na to co względne i po części umysłowe, a po części zmysłowe (cielesne).

Przyjmując takie rozróżnienie Giovanni Reale te dwa typy mądrości (racjonalności) proponuje ująć w kategoriach *mitu* i *logosu*. Jego zdaniem, „Platon docenia «mit» obok «logosu» i poczynając od *Gorgiasza* aż do późnych dialogów przyznaje mu bardzo wielkie znaczenie”. Wskazuje on również na racje, które skłoniły Platona do powrotu do mitu. „Racji tych można się dopatrywać w tym, że Platon dostrzegł wartość niektórych podstawowych tez orfizmu i jego tendencji mistycznej, a ogólnie w tym, że poczynając od *Gorgiasza*, u Platona zdecydowanie wybija się religijny składnik jego myśli. Jednym słowem, mit u Platona odradza się nie tyle jako ekspresja *fantazji*, ile raczej jako wyraz tego, co moglibyśmy nazwać *wiarą* (Platon używa w *Fedonie* słowa *nadzieja*). Platoński dyskurs filozoficzny dotyczący niektórych tematów eschatologicznych w większości dialogów, poczynając od *Gorgiasza*, staje się faktycznie swoistą formą rozumnej wiary: mit szuka *wyjaśnienia w logosie*, a logos *dopełnia się*

konflikt z tym władcą sprawił, że zmuszony był opuścić Sycylię. Powrócił do Aten i ok. 387 r. założył w gaju Akademosy swoją szkołę filozoficzną, nazwaną Akademią Ateńską lub Platońską – do końca życia był w niej scholarchą (mistrzem) oraz wykładowcą. Por. K. Leśniak, *Platon*, Warszawa 1968.

⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. cyt., s. 186 i d.

w micie”⁶. Dla tej „rozumnej wiary” istotne znaczenie ma zarówno platońska „nauka o Demiurgu” (który okazuje się „najlepszym z bytów rozumnych» i «najdoskonalszą z przyczyn»”), jak o kosmosie (który za sprawą owego Demiurga okazuje się sferą rozumności, duchowości, jedności, inteligibilności, współmierności oraz porządku).

Odpowiedzi na pytanie jaki umysł zdolny jest trafnie rozpoznać owego Demiurga udziela Platon m.in. w swoim *Fedonie* – formułuje tam nie tylko postulat dotarcia do prawdziwych przyczyn (istot), ale utrzymuje również, że „najczęściej tego dokonać potrafi ten, kto samym tylko rozumem, samą myślą tylko podchodzić będzie do każdej rzeczy, ani się wzrokiem nie posługując przy myśleniu, ani żadnych wrażeń zmysłowych za rozumowaniem nie wlokąc, tylko się niepokalanym rozumem samym w sobie będzie posługiwał, goniąc za tym co niepokalane, w każdym wypadku istnieje samo w sobie; wyzwoli się jak najbardziej od oczu i uszu i, powiem nawet, od całego ciała, bo ono mąci widok i nie pozwala duszy posiąść prawdy i poznania, jak długo się to ciało duszy trzyma. A do tego, jeśli na nas jakieś choroby spadną, i widziadłami różnorodnymi, i głupstwami nas napełniają licznymi, tak że, jak mówią, prawdę przez to na rozum wziąć nie jesteśmy w stanie”⁷. W *Timajosie* wyjaśnia, że owe „widziała” i „głupstwa” to m.in. „wieszczbiarstwo”; „Ci, którzy nas zbudowali – stwierdza tam – pamiętali o zleceniu ojca, on im polecił zrobić ród śmiertelny, o ile możliwości jak najlepszy. Więc oni nawet i to co w nas liche spróbowali naprawić, aby jednak jakoś tam prawdy dotykało, więc urządzili w nim wyroczenie. Najlepszy dowód, że wieszczbiarstwo z głupotą ludzką bóg połączył. Bo żaden rozumny człowiek nie ma nic wspólnego z wieszczbiarstwem [...], chyba tylko we śnie, kiedy władza jego rozumu jest skrepowana, albo skutkiem choroby, albo w niego bóg wstąpił i jakieś zboczenie wywołał. Dopiero na to trzeba rozumu, żeby zrozumieć, przypominając sobie słowa wypowiedziane w natchnieniu wieszczym, albo

⁶ „Sile «wiary», która wyraża się w micie, Platon powierza niekiedy zadanie przeniesienia i podniesienia ducha ludzkiego do wyższych kręgów i w sfery wyższego oglądu, do którego czysty rozum dialektyczny sam z trudem dochodzi, które jednak może wziąć w posiadanie drogą pośrednią. Kiedy indziej natomiast, gdy rozum dotarł już do swych najdalszych granic, sile mitu Platon powierza zadanie wyjścia w sposób intuicyjny poza te granice, by w ten sposób ukoronować i dopełnić wysiłek rozumu, podnosząc ducha do oglądu albo przynajmniej do dążenia ku transcendencji”. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 2005, s. 65 i n.

⁷ Por. Platon, *Fedon*, w: *Dialogi*, t. I, Kęty 2002, s. 640 i d.

w nawiedzeniu bożym, we śnie lub na jawie, i co się pokazało w widzeniu, wszystko to rozebrać na rozum, co to właściwie oznacza i dla kogo [...]”⁸. Wynika z tego, że Platon po pierwsze odróżnia religijność mitologiczną od religijności *logosu* i obu przypisuje racjonalny charakter (jednak są to istotnie różniące się rodzaje racjonalności), po drugie oba typy religijności odróżnia od religijności „wieszczbiarskiej” i tej odmawia racjonalności (rozumności).

Religijność mitologiczną łączył on generalnie z działalnością poetów. Cenił jednak tylko największych z nich – takich jak Hezjod i Homer. Na ich autorytet powoływał się wielokrotnie w swoim *Państwie*⁹. Nie znaczy to jednak, że nie zgłaszał do nich żadnych obiekcji. W księdze II tego dzieła wręcz stwierdza: „Oni przecież ludziom fałszywe mity ułożyli, opowiedzieli i opowiadają je dalej”; takie np. jak mit o Uranosie i Kronosie, który nie należałoby „opowiadać ludziom głupim i młodym, tylko najlepiej to przemilczać, a gdyby już jakoś trzeba było o tym mówić, to tylko pod osłoną największej tajemnicy i niechby tego słuchało jak najmniej osób, po złożeniu ofiary nie z wieprza, ale z czegoś wielkiego i co by trudno było dostać, aby liczba słuchających była jak najmniejsza”¹⁰. Od tych, którzy układali i upowszechniali mity oczekiwał on jednak nie tyle przekazywania prawdy, co przyczynienia się do prawdziwej moralności i sprawiedliwości. Widoczne jest to zwłaszcza w tym fragmencie tego dzieła, w którym mowa jest o tych marnych poetach, którzy „jednym głosem pieją, że piękną rzeczą jest rozważa i sprawiedliwość, a tylko przykrą i trudną. Rozpusta zaś i nieuczciwość to rzeczy przyjemne i bardzo łatwo o nie, a tylko opinia i prawo robią z nich rzecz haniebną. Opłacają się lepiej postępkami nieuczciwymi niż sprawiedliwymi [...]. Zbrodniarzy bogatych i mających jeszcze inne wpływy gotowi są lekkim sercem błogosławić i czcić publicznie i prywatnie, a lekceważyć i z góry patrzeć na każdego,

⁸ Por. Platon, *Timajos*, w: *Dialogi*, t. II, Kęty 2002, s. 724.

⁹ O Homerze mówi tam, że był tym poetą, co „Helladę wykształcił i wychował i jeżeli chodzi o ustrój i o kulturę we wszystkich sprawach ludzkich, to warto go wciąż czytać na nowo i wszystko sobie w życiu według tego poety urządzać”, a także, że „Homer jest najlepszym poetą i pierwszym z tragediopisarzy, ale trzeba wiedzieć, że z utworów poetyckich wolno dopuszczać do państwa jedynie tylko hymny na cześć bogów i pochwały dla ludzi dzielnych”. Por. Platon, *Państwo*, Kęty 2001, s. 322.

¹⁰ Por. tamże, s. 73. Mitologiczny Kronos był tytanem, który za radą matki Gai wykastrował swojego ojca Uranosa oraz poślubił swoją siostrę Reę. Miał z nią dzieci: Hestię, Demeter, Herę, Posejdona i Zeusa, które zaraz po urodzeniu pożerał, gdyż dowiedział się, że jedno z nich ma mu odebrać władzę. Uratował się (dzięki podstępowi matki) jedynie Zeus.

kto nie ma wpływów i pieniędzy, chociaż przyznają, że on jest lepszy od tamtych. Z tego wszystkiego najdziwniejsze to, co się o bogach mówi i o dzielności; że to niby i bogowie wielu dobrym ludziom nie dali szczęścia, a przydzielili im życie złe. A tym z przeciwnego krańca zesłali dołą przeciwną. A tu żebrzący klechy i wieszczbiarze do drzwi bogatych ludzi pukają i wmawiają, że jest u nich moc od bogów zesłana, żeby z pomocą ofiar i śpiewnych modlitw, jeżeli na kimś ciąży zmaza grzechu albo na jego przodkach, zdejmować ją bardzo przyjemnie i przy uroczystych nabożeństwach”¹¹.

Stwierdzenia te nie pozostawiają wątpliwości, że powinno się odejść od religijności wieszczbiarskiej i przejść albo do religijności mitycznej, albo religijności logosu, a najlepiej – najpierw do pierwszej, a następnie do drugiej, a na końcu połączyć je ze sobą *dialektycznie*. W *Państwie* Platon stwierdza: „Kto potrafi widzieć całość jest dialektykiem, kto nie potrafi nie”. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że dialektyka uznana została przez niego za najwyższą formę mądrości (racjonalności) – przewyższającą nawet tak zracjonalizowaną naukę jak logika¹². Z logiką, a także z arytmetyką, geometrią i astronomią, dialektyka ma ten sam rdzeń – stanowi go przejawiający się w różnych wcieleniach i znaczeniowych odcieniach *Logos*. Stąd owa platońska dialektyka może i powinna przybierać różne formy. O jej formie najwyższej – prowadzącej od tego, co stanowi wielość do tego, co stanowi jedność – Platon napisał, że jest ona „metodą mądrej rozmowy, idącej tą drogą, że założenia rozbiera i odnosi do początku samego, aby się umocnić”, oraz że „zdolny do mądrej rozmowy jest ten, kto chwytą ściśle istotę każdej rzeczy”. Jest to forma dialektyki wstępującej, to znaczy stosującej metodę *synoptyczną*. Dialektykiem jest jednak również ten, kto stosuje metodę *diaretyczną* (zstępującą) – wychodzi on od tego co stanowi jedność i dochodzi do różnych wielości. W *Sofiście* stwierdza on, że dialektykiem jest ten kto „należycie dostrzega, że jedna postać (idea) ciągnie poprzez wiele rodzajów; chociaż każdy z nich leży osobno [...] i jak wiele (idei) różnych od siebie jedna postać (idea) z zewnątrz obejmuje i jak się jedna (idea) poprzez wiele rodzajów w jedno łączy, i jak się ich wiele wyróżnia, określonych z każdej strony”. Natomiast w *Filebie* dodawał: „ta

¹¹ Tamże, s. 56.

¹² „[...] ta ostatnia jest raczej teorią rozumowania, rozumowania dyskursywnego, teorią myśli racjonalnej, dialektyka jest sztuką stosowania w dyskusji reguł logicznych. [...] Logika jest teorią statyczną, dialektyka jest umiejętnością dynamiczną”. Por. K. Leśniak, *Platon*, wyd. cyt., s. 54.

jedność, utożsamiana w rozważaniach z wielością, kręci wszędzie i wkrada się w każdą myśl zawsze; i dawniej, i teraz. To nigdy nie ustanie i to się nie zaczęło teraz, tylko to jest, jak mi się zdaje. Taki nieśmiertelny i nie starzejący się stan samych naszych myśli”. Jednak „trzeba przyjmować, że jakieś takie jedności istnieją naprawdę”, oraz badać „jakim sposobem one istnieją, choć każda z nich jest jedna i zawsze ta sama, i ani powstać nie może, ani ginąć. To jednakże każda jest jak najmocniej tą właśnie jedną jednością”¹³.

Można zatem powiedzieć, że według Platona racjonalność dialektyczna, to racjonalność wyrażająca się nie tyle w jednoznacznościach, czy w określonościach (tak jak w logice), co w szukaniu i znajdowaniu środka między tym, co jednoznaczne oraz tym, co wieloznaczne, dalej, między tym, co zmienne oraz tym, co stałe, jeszcze dalej, między tym, co ograniczone oraz tym, co nieograniczone itd. W ostatecznym rachunku o tym, czym jest i powinna być racjonalność dialektyczna przesądza nie ludzki rozum (nawet najmądrzejszego z mędrców), lecz rzeczywistość, w której nam przyszło żyć i którą usiłujemy poznać. Rzeczywistość ta zdaje się przypominać ogromny kłębek mieniących się różnymi kolorami i odcieniami nici, a sztukę dialektycznego (racjonalnego) myślenia można sprowadzić do umiejętności znalezienia w nim tej z nich, która umożliwi nam przejście przez ten gąszcz od jego początku do jego końca.

W tym jak bardzo ten kłębek jest splątany oraz daczego jest tak, a nie inaczej splątany w pełni orientuje się tylko tajemniczy Bóg-Demiurg. W *Timajosie* Platon przedstawia go jako „Byt dobry”, a nawet „najlepszy z bytów rozumnych”, bowiem sprawiający, aby „wszystko było, o ile możliwości dobre, a lichego nie było nic, o ile możliwości, więc wziął wszechświat cały widzialny, który nie miał spokoju, tylko się poruszał byle jak i bez porządku, wyprowadził go z chaosu i doprowadził do ładu, uważając, że to ze wszech miar lepsze niż tamto. Nie było racji i nie ma, żeby ktoś najlepszy robił coś innego, jak tylko to, co najpiękniejsze. Obrachował więc sobie i znalazł, że spośród rzeczy z natury swej widzialnych żadne dzieło nierozumne nie będzie nigdy jako całość piękniejsze od dzieła rozumnego jako całości, a nie może mieć rozumu nic, co nie ma duszy. Zważywszy to sobie, złożył rozum w duszy, a duszę w ciele i w ten sposób wszystko zmajstrował, aby wszechświat był jak najpiękniejszy w swej naturze”¹⁴. Minimaliści poszukujący odpowiedzi na pytanie o sens, czy też

¹³ Platon, *Fileb*, w: *Dialogi*, t. II, wyd. cyt., s. 582 i in.

¹⁴ Por. Platon, *Timajos*, wyd. cyt., s. 679 i d.

charakter boskiego kreacjonizmu mogą już w tym momencie czuć się usatysfakcjonowani – bo to, co w tej kwestii najistotniejsze zostało już powiedziane. Platon był jednak nie minimalistą, lecz maksymalistą i miał jeszcze sporo do powiedzenia zarówno w tej, jak i w wielu innych istotnych filozoficznie kwestiach. To co mówił nie zawsze jednak stanowiło logiczną jedność.

Nie miejsce tutaj na prezentację różnych kontrowersji związanych z platońską religijnością oraz racjonalnością. Trzeba jednak chociażby zasygnalizować, że w tak istotnej dla pierwszej i drugiej kwestii możliwości poznania „całego zasobu rzeczy widzialnych” Platon zajmował dwa istotnie różniące się stanowiska. W okresie pisania *Menona* skłaniał się ku tezie, iż jest on poznawalny. Uzasadnieniem dla niej jest przekonanie, że „dusza ludzka jest nieśmiertelna”, a skoro ta dusza „nie raz jeden się rodzi, i już widziała to, co tu, i to, co w Hadesie wszystko, to nie ma takich rzeczy, których by nie umiała. Nic zatem dziwnego, że o dzielności i o innych rzeczach przypomnieć sobie potrafi to, co przecież przedtem widziała. A że jest całej przyrodzie pokrewna, więc nic nie przeszkadza, żeby i przypomniawszy sobie jeden jakiś szczegół [...] wszystkie inne człowiek sam odnajdywał, jeżeli się trafi męźny, a nie zmęczy się i nie upadnie szukając”¹⁵.

Inaczej ocenia Platon tę możliwość w swoim *Państwie*. Dla opisanie sytuacji poznawczej człowieka odwołuje się tam do metafory jaskini; „Oto ludzie – pisał – są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do groty prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą szerokość jaskini. W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają w miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głowy. Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami [...]”; i pyta: „czy myślisz, że tacy ludzie mogliby z siebie samych i z siebie nawzajem widzieć cokolwiek innego oprócz cieni, które ogień rzuca na przeciwległą ścianę jaskini? Jakim sposobem?”¹⁶. Dalej okazuje się, iż nie ma takiego sposobu, aby poznali wszystko to, co rzuca owe cienie; nawet gdyby zostali wyzwoleni z owych kajdan, to „mieliby oczy pełne blasku i nie mogliby widzieć ani jednej z tych rzeczy, o których by im teraz mówiono, że są prawdziwe”. Metafora ta bezpośrednio ma na celu pokazanie zawodności poznania

¹⁵ Por. Platon, *Menon*, w: *Dialogi*, t. I, wyd. cyt., s. 457 i d.

¹⁶ Por. Platon, *Państwo*, wyd. cyt., s. 220 i d.

zmysłowego, natomiast pośrednio stanowi argument za tym, że poznanie umysłowe jest wprawdzie jedyną drogą prowadzącą do prawdy, ale podążanie nią nie oznacza, iż zdołamy się wspiąć na szczyt tej góry, na której owa prawda zdaje się znajdować. Zdaniem Platona, należy jednak podjąć trud tego wspinania się; „Wchodzenie pod górę i oglądanie tego, co jest tam wyżej, jeśli weźmiesz za wznoszenie się duszy do świata myśli, to nie zabłądzisz i trafisz w moją nadzieję, skoro pragniesz ją usłyszeć. Bóg tylko wie, czy ona prawdziwa, czy nie [...] co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno jest ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym”¹⁷.

Stanowi to bez wątpienia platońskie wyznanie wiary – wiary w ludzki rozum i ludzką rozumność, a także w to, że trzeba i warto podjąć trud wyzwolenia się z „kajdan” zmysłowej ułudy i wspinania się na szczyty rozumności, jednak bez żadnej gwarancji, a nawet nadziei, że trud ten zakończy się takim ostatecznym sukcesem jakim byłoby znalezienie się na owym być może rzeczywistym, a być może tylko mitycznym szczycie, na którym „świeci idea Dobra”.

W platońskim ujęciu wiara ta ma głębokie i różnorakie uzasadnienie, niemniej nie jest ono w stanie sprawić, że nabiera tych walorów, które posiadają logiczne lub matematyczne prawdy; te ostatnie bowiem albo same są takimi pewnikami wobec których nikt kto rozumie sens wyrażenia „pewnik” nie może i nie powinien zgłaszać żadnych obiekcji, albo też logicznie wynikają z takich pewników.

Nie ma autentycznej religii i religijność nie tylko bez autentycznej wiary, ale także bez towarzyszących jej form kultowych oraz tych, którzy pełnią funkcje nauczycieli i celebrantów oraz strażników ich poprawności¹⁸. W idealnym państwie Platona role te są wyraźnie rozpisane i mają

¹⁷ Tamże, s. 158.

¹⁸ Podpisuję się w tej kwestii pod tezą Maxa Webera, który nie tylko wykazał niezbędność tych osób w powstaniu i społecznym funkcjonowaniu religii, ale także pokazał proces wielkich historycznych zmian w sposobie sprawowania przez nie religijnych funkcji oraz w ich racjonalnym motywowaniu i uzasadnianiu – począwszy od niewykształconych czarowników do wykształconych kapłanów i wielkich teologów protestanckich. Por. M. Weber,

być rygorystycznie przestrzegane. Wprawdzie nie wyróżnia się tam żadnej grupy kapłańskiej, ale nie wyróżnia się dlatego, że całe to państwo zdaje się przypominać wielki klasztor o takiej rygorystycznej formule, która reguluje wszystko – począwszy od najbardziej prozaicznych spraw codziennego życia do sprawowania w nim funkcji najwyższej władzy zwierzchniej. Ta ostatnia zarezerwowana została dla niewielkiej grupy tych, którzy albo sami są filozofami („miłośnikami mądrości”), albo też są „tzw. królami i władcami” miłującymi prawdziwą mądrość i korzystającymi z rad tych, którzy do niej doszli. Platon po stwierdzeniu, że „dziś w państwach robi się niedobrze, przez co ich organizacja nie tak się przedstawia”, jak przedstawiać powinna, ustami Glaukona dodaje: „jak długo [...] albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwie władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie [...], nie ma ratunku dla państwa, a uważam, że i dla rodu ludzkiego”¹⁹. To „kontaktowanie się z mądrością”, a co za tym idzie również prawo do rządzenia, „jednym jest dane z natury [...], a innym ten kontakt nie jest dany i powinni tylko iść za tymi, którzy przewodzą”. Nie należy jednak tego rozumieć w ten sposób, że ci co otrzymali od natury ten szczególny dar do rządzenia nie muszą już niczego robić dla jego doskonalenia. Jego liczne uwagi na temat konieczności wychowywania poszczególnych grup obywateli tego idealnego państwa, w tym młodych i zdolnych ludzi przekonują, że każda z nich musi włożyć sporo czasu i wysiłku, aby osiągnąć mistrzostwo w swoim fachu („mistrz nie myli się nigdy”), a „otrzymać coś z natury” oznacza tutaj tylko tyle, że „jeden ma do czegoś wrodzoną zdolność, a drugi jej nie ma, to znaczy, że jeden się łatwo czegoś uczy, a drugi trudno. I jeden po krótkiej nauce dużo sam znaleźć potrafi w dziedzinie objętej jego nauką, a drugi dużo się uczył i wykuwał, a nawet tego zachować nie potrafi, czego się nauczył”²⁰.

Drugą z wyróżnionych przez niego grup w tym państwie-klasztorze są strażnicy. W *Państwie* uwagi na ich temat pojawiają się często, a ich stosunkowo wysokie usytuowanie w tej hierarchicznej strukturze świadczy o tym, że mają oni do odegrania istotne społecznie role. Od natury otrzymać mieli oni zbyt mało, aby być kreatorami (twórcami) idealnego państwa, ale wystarczająco dużo, aby mogli być dobrymi strażnikami jego

Socjologia religii, w: *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 318 i d.

¹⁹ Por. tamże, s. 176 i d.

²⁰ Por. tamże, s. 155.

rozumnych praw, urzędów i urzędów. Wymaga to od nich określonych zdolności, ale nie zdolności twórczych, lecz odtwórczych, to znaczy „nasi strażnicy powinni być zdolnymi naśladowcami”. Tę daną im przez naturę zdolność można oczywiście, a nawet należy udoskonalać²¹. Ci z nich, którzy w swoim fachu osiągną większą doskonałość niż inni stoją oczywiście w hierarchii społecznej wyżej od tych, którzy jej nie osiągnęli – Platon doradza rządzącym, aby wyróżnili takich strażników, którzy „będą nam najwięcej wyglądać na to, że będą całe życie gotowi z największą chęcią spełniać to, co by uważali za korzystne dla państwa”. Dodaje jednak zaraz, że „trzeba mieć takich ludzi na oku we wszystkich klasach wieku i uważać, czy będą stać na straży tej zasady”.

Trzecią i ostatnią z wyróżnionych przez niego grup społecznych są rzemieślnicy i rolnicy. Oni również obdarzeni są przez naturę zdolnością odtwórczą (naśladowczą) – tyle tylko, że w mniejszym stopniu od strażników. Od nich także oczekuje się, że będą ją doskonalili – jednak, „jeżeli mistrzowie od łatek i zelówek będą licha warci i będą udawali, że coś robią, nie będą niczym właściwie, to nic strasznego dla państwa; inaczej ta rzecz się ma ze „strażnikami prawa i państwa; jeżeli nimi być przestaną i będą tylko swoją robotę udawali, to widzisz chyba, że całe państwo z gruntu prowadzą do zguby”²². Doskonalenie przez rzemieślników i rolników swoich zdolności, to nie tylko dążenia do mistrzostwa w tych zawodach, ale także wykształcanie takich – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – prospołecznych zdolności jak umiejętność słuchania lepszych od siebie i kooperowania z tymi, z którymi kooperacja sprawia, że wytwarzane dobra będą lepsze, tańsze, piękniejsze itd.²³ Na pytanie: jak skłonić tę grupę

²¹ Platon, podając ogólne wskazówki jak to powinno się czynić, stwierdza, że „strażnicy powinni być u nas wolni od wszelkich innych zajęć, a oddani zawodowo i ściśle sprawie wolności państwa i żeby nie zajmowali się niczym, co do tego celu nie zmierza, to nie powinni by niczego innego naśladować. A gdyby naśladowali, to niech naśladują to, co im przystało – zaraz od dziecięcych lat – ludzi odważnych, rozważnych, pobożnych, szlachetnych itd.” Por. tamże, s. 92.

²² Por. tamże, s. 118 i n.

²³ Według Platona, sztuka dobrego gospodarowania to – poza wszystkim innym – umiejętność społecznego podziału pracy. W dobrze zorganizowanym państwie „jeden jest rolnikiem, drugi budowniczym, inny któryś tkaczem. [...] Każdy z tych ludzi powinien swoją robotę składać dla wszystkich pospołu – jak na przykład rolnik, chociaż jeden, powinien wytwarzać żywności dla czterech i cztery razy tyle czasu i trudu poświęcić na wytwarzanie żywności, i dzielić się z drugimi [...], a tylko dla siebie samego czwartą część wytwarzać tej żywności w ciągu czterokrotnie krótszego czasu [niż zrobiłby to np. szewc – uwaga własna].

społeczną do pracy w ogóle, a do dobrej pracy dla dobra państwa w szczególności, odpowiedź Platona jest jednoznaczna: *nakazem*; i oczywiście rygorystycznym egzekwowaniem tego nakazu przez rządzących i ich pomocników (strażników); jeśli tego oni nie zrobią, to „ani rolnik nie będzie rolnikiem, ani garncarz garncarzem, ani nikt inny nie będzie wyglądał na coś, z czego się robi państwo”. Odpowiedź ta pokazuje, że w idealnym państwie Platona jest postulowany daleko idący związek między racjonalnym porządkiem społecznym i racjonalną religią i religijnością, które z kolei łączą się mają z racjonalnym gospodarowaniem i gospodarnością, a wszystko to razem z posłuszeństwem, karnością, obowiązkowością, skrupulatnością itp.

Post scriptum

Losy platońskiego racjonalizmu, w tym racjonalizmu dostrzeganego i postulowanego w religii i religijności, toczyły się później różnymi drogami. Pokazuje to m.in. Diogenes Laertios, poświęcając kilku pokoleniom „akademików” *Księgę czwartą swoich Żywotów i poglądów słynnych filozofów*; otwiera ją Spezup z Aten (409–339 p.n.e.), a zamyka Kleitomachos z Kartaginy²⁴. Ważne miejsce w tej wielopokoleniowej sztafecie platoników, quasi-platoników platonizmu zajmuje Aureliusz Augustyn

Rozumny podział ról społecznych między „specjalistów” ma sprawiać, że wszystko to, co oni wytwarzają powstaje nie tylko szybciej, ale również „będzie ładniejsze” („rolnik nie będzie sam sobie robił pługa, jeżeli to ma być ładny pług, ani też motyki, ani innych narzędzi rolniczych”). Por. tamże, s. 63 i d.

²⁴ „Spezup zmodyfikował w pewnych punktach naukę swego wuja, którą uznał za zbyt optymistyczną. Dobro uznał, zgodnie z poglądem Platona, za cel najwyższy, ale jego zdaniem, cel ten osiąga kiedyś, czy tylko zbliża się do niego niewiele istot i rzeczy, a jeżeli nawet osiąga, to na czas krótki”. Por. K. Leśniak, *Platon*, wyd. cyt., s. 113 i d. O Kleitomachosie (kierował Akademią od 129 r. p.n.e.) Diogenes Laertios napisał, że „zajął się w pierwszym rzędzie objaśnianiem nauki swego mistrza” Karneadesa z Cyreny (ok. 213–129 p.n.e.), o którym z kolei wiadomo, że był znawcą filozofii stoickiej, zwłaszcza filozofii Chryzypa – miał jednak do niej stosunek krytyczny, ale też ponoć mawiał (sam niczego nie napisał), że „Gdyby nie było Chryzypa, i mnie by nie było”. Diogenes Laertios, za którym przywołuję to powiedzenie, napisał również, iż w „dyskusji był niezwytyczony”. Natomiast K. Leśniak podaje, że Karneades był „porywającym młodzież mówcą”, zaś w swoich poglądach „zwalczał szczególnie stoicką wiarę w opatrność, nie negując zresztą istnienia bogów; dodawał jednak, że nie można mówić o bogach, nie przypisując im własności sprzecznych z ich własną naturą” (tamże, s. 119).

(św., 354–430). W niejednym punkcie zgadzał się on z poglądami Platona, a nawet otwarcie polemizował z tymi, którzy sprzeniewierzyli się ideom Mistrza. Batalia ta najpełniejszy wyraz znalazła w dialogu filozoficznym *Przeciwko Akademikom*²⁵. Z polemiki tej jasno wynika, że po pierwsze „twierdzenie, że niczego nie można poznać jest błędne”, po drugie „przekonanie o istnieniu świata nie jest fałszem”, po trzecie „znajomość najwyższego dobra jest niezależna od błędów poznania zmysłowego”, po czwarte „te właśnie wiadomości zawdzięczamy dialektyce, jak również wiele innych”, a po piąte wszystkie te i wiele jeszcze innych „wiadomości” (mądrości) można znaleźć w pismach Platona, „najmądrzejszego i najbardziej uczonego filozofa swoich czasów, który mówił w ten sposób, że cokolwiek wychodziło z jego ust, stawało się wielkie i dotykało zagadnień, które niezależnie od sposobu przedstawienia nie traciły na wielkości”. Wprawdzie w podsumowaniu do tego dialogu pojawia się sugestia, że Platon ujawnił swoją wielkość przede wszystkim w poznaniu rozumowym, zaś do poznania prowadzić ma nie jedna, lecz dwie drogi, to znaczy rozumu i wiary, to jednak Augustyn równocześnie zapewnia, że „wiedza, którą trzeba zdobywać poprzez subtelne rozumowania” i którą „spodziewa się znaleźć w szkole Platona”, „nie sprzeciwia się naszej wierze”. Włożył zresztą sporo intelektualnego wysiłku w to, aby przekonać chrześcijańskiego czytelnika swoich dzieł, że nie sprzeciwia się ona jego wierze. Wyłaniający się z tych rozważań Platon różni się nie tylko w swoich poglądach od poglądów platoników z Drugiej czy z Trzeciej Akademii, ale także z Pierwszej. W ujęciu Augustyna ma nadal wiele rozumności, ale zawdzięcza to nie tyle swojemu rozumowi, co zwróceniu się ku takiemu Wszechrozumowi jakim jest w jego przekonaniu Bóg chrześcijański.

W dialogu *O porządku* przekonywał, że wszystko co istnieje dowodzi istnienia Boga oraz konieczności zwrócenia się ku Bogu i szukania w Nim

²⁵ Jego zdaniem, „Nowa Akademia” wyłoniła się nie tyle na skutek opozycji wobec „Starej”, co raczej dla przeciwstawienia się stoikom. [...] Łatwo można to udowodnić powagą samego Sokratesa, Platona i innych dawnych filozofów, którzy sądzili, że o tyle mogą ustrzec się od błędu, o ile nie będą lekkomyślnie wyrażać zgody. Nie wprowadzili oni jednak do swych szkół żadnych specjalnych dysput na ten temat. Nigdy też nie sformułowali wyraźnie pytania, czy można poznać prawdę, czy nie można. [...] Kiedy dowiedział się o tym Arkezilaos, zawyrokował, że człowiek nie jest w stanie znaleźć nic takiego i że mędrzec nie może puszczać się na takie niepewne i niebezpieczne wody, jak mniemanie. Stąd wyciągnął wniosek, że na nic nie należy wyrażać zgody”. Por. Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, w: *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, s. 85 i in.

zarówno owej platońskiej „pierwszej racji”, jak i wyjaśnienia jedności w różnorodności; „Jeśli ktoś powie, że to zbyt dużo, to powiem jeszcze mniej: niech (ktoś) pozna dobrze albo samą naukę o liczbach, albo dialektykę. A jeżeli także i to wyda się nieskończonym trudem, to zadowolę się przynajmniej dokładną wiedzą o znaczeniu jedności w liczbach, pomijając już najwyższe prawo i najwyższy porządek wszechrzeczy [...]. Te wiadomości zawiera w sobie już sama filozofia i ona to właśnie nie odkryje nic więcej ponad istotę jedności, czyniąc to wszakże w sposób znacznie bardziej głębszy i boski. Wyłaniają się w niej dwa zagadnienia: pierwsze dotyczy duszy, drugie – Boga. Pierwsze pozwala mu poznać samych siebie, drugie – źródło naszego pochodzenia. [...] Taki jest porządek studiów, które wiodą ku mądrości, i dzięki niemu to człowiek staje się zdolny zrozumieć porządek rzeczy, to znaczy rozróżnić dwa światy i samego Ojca wszechświata, którego dusza zna tylko tak, że wie w jaki sposób Go nie zna”²⁶.

Jest w tym oczywiście coś z platońskiej dialektyki, ale dialektyka augustyńska tym różni się od tamtego pierwowzoru, że podstawową zasadą jest w niej uznanie istnienia nie tylko dwóch autorytetów – boskiego i ludzkiego, ale także uznanie wyższości pierwszego z nich nad drugim; w uzasadnieniu do tego postulatu pisał, że autorytet boski „w swych objawach dostępnych naszym zmysłom nie tylko przekracza wszelkie możliwości ludzkie, lecz także, kierując samym człowiekiem ukazuje mu, jak nisko się dla niego opuścił, i każe nam nie zatrzymywać się na zmysłach, którym tamte zjawy wydają się cudownymi, lecz wznieść się aż do rozumu. Odsłania nam on jednocześnie, jaka jest jego siła, dlaczego dokonuje tych cudów i jak małe jest ich znaczenie”²⁷. Nie jest oczywiście możliwe chrześcijańskie nauczanie (owo „odsłanianie” prawd) bez chrześcijańskich nauczycieli. W dialogu *O nauczycielu* przekonywał, że takim nauczycielem, który „mieszka wewnątrz człowieka” i „kieruje samym umysłem” jest Chrystus („On jest niezmienną Mocą Bożą i odwieczną Mądrością”). Natomiast w dialogu *O wierze prawdziwej* przekonywał, że takim ziemskim

²⁶ Św. Augustyn, *O porządku*, w: *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 219 i n.

²⁷ „Bo też tak właśnie powinno być, żeby ów boski autorytet pouczał nas o swej władzy poprzez fakty, o miłosierdziu – poprzez swe uniżenie, o swej naturze – przez pouczenie; prawdy, w które zostaliśmy wtajemniczeni podają nam to wszystko w sposób ukryty i pewny zarazem i dzięki nim życie ludzi dobrej woli łatwo staje się czystym, nie wskutek zawitych dyskusji, lecz autorytetu tajemnic Bożych”. Tamże, s. 203.

sukcesorem Mocy Bożej i powiernikiem Bożej Mądrości jest Kościół katolicki (powszechny).

Dialog *O porządku* zawiera m.in. pryncypialną polemikę z tymi formami religijności, które z punktu widzenia Augustyna stanowią przejawy wiary bądź to fałszywej, bądź też śladowo prawdziwej. Na początku przywoływany jest tam Sokrates („najśmielszy bodajże ze wszystkich”), który „zwykł zaklinać się na byle psa czy na byle kamień albo cokolwiek mu przy zaklęciu nagle na myśl przyszło czy też – jak to się mówi – pod rękę się nawinęło”. Natomiast zaraz po nim pojawia się Platon, który „bardziej ujmował czytelnika pięknym stylem niż siłą dowodzenia”, a zapytany przez jednego z uczniów, czy „gdyby zjawił się jakiś maż wielki i boski, który nakłoniłby narody, by w tę naukę [chrześcijańską – uwaga własna] uwierzyły przynajmniej, jeśli już pojąć jej nie zdołają”, odpowiada, że „tego żaden człowiek dokonać nie zdoła, chyba żeby go Doskonałość i Mądrość Boża wyjęła spod praw rządzących światem i obdarzywszy jeszcze w kolebce nie ludzką wiedzą, lecz oświeceniem najgłębszym, zasiłała taką łaską, uzbroiła taką mocą, ozdobiła takim dostojeństwem, by pogardził wszystkim, czego pożądamy marni ludzie [...]”²⁸. Już na podstawie tego zestawienia można powiedzieć, że Platon uznany zostaje za reprezentanta nie tylko wyższej pogańskiej religijności, ale także prezentować ma wyższy poziom racjonalności – wyższy, bowiem zawierający świadomość, że religijność prawdziwa wymaga „nadprzyrodzonego oświecenia” i „pogardzenia wszystkim, czego pożądamy marni ludzie”. W dialogu tym Augustyn formułuje przynajmniej dwie generalne tezy – pierwsza z nich głosi, że „chrześcijaństwo jest realizacją tęsknot i przeczuć najlepszych ludzi świata antycznego”, natomiast druga, że „Kościół katolicki, szeroko i potężnie rozprzestrzeniony po całym świecie, z wszelkich błędów korzysta dla własnego rozwoju i dla poprawy błądzących, byleby tylko chcieli być czujni”²⁹.

Obie tezy znajdują szerokie rozwinięcie i szczegółowe uzasadnienie w *Państwie Bożym*, dziele uznawanym za najważniejsze dokonanie pisarskie Augustyna, a jednocześnie swoiste podsumowanie jego wieloletnich przemyśleń. Znaczną część tej obszernej rozprawy stanowi polemika z po-

²⁸ Por. Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. IV, wyd. cyt., s. 80 i d.

²⁹ „Poganie bowiem dostarczają mu pola do działania, heretycy – sposobności do potwierdzenia jego nauki, schizmatycy – dowodu jego stałości, Żydzi – przez porównanie pozwalają poznać piękno jego zasad”. Tamże, s. 87.

ganami, w tym z praktykami i wierzeniami Rzymian³⁰. Sporo miejsca poświęca on jednak również filozofom greckim, w tym Platonowi, którego nazwisko pojawia się w różnych kontekstach i odniesieniach. W rozdziale XIV *Księgi II* przywoływany jest jako mądry Grek, który „układając wzór dobrze urządzonego państwa uważał, że poetów jako wrogów prawdy wygnać się z miasta powinno [...] i oburzał się na krzywdy bogom wyrządzone i nie chciał, aby baśniami bałamucono i psuto obywateli. [...] Ów człowiek, choć nie zdołał przekonać Greków, lekkomyślnych i lubieżnych, jednakże radzi im, by nawet nie pisano takich rzeczy [...]”. W dłuższym okresie efekt tych starań okazał się odwrotny do zamierzonego, bowiem Rzymianin „Labeo nie wahał się Platona między półbogi policzyć, podobnie jak Herkulesa i Romulusa. Półbogów zaś wyżej stawia się niż herosów, choć jednych i drugich między bogami umieszcza. Ale co się tyczy Platona, to ja nie wątpię, że go nie tylko ponad herosy, lecz nawet ponad bogi postawiać należy”. Rzecz jasna, „ponad bogi” rzymskie, bowiem z chrześcijańskiego punktu widzenia „Platona ani za boga, ani też za półboga nie mamy, ani też nie stawiamy na równi z jakimkolwiek aniołem Boga najwyższego, ani z głoszącym prawdę prorokiem, ani też z żadnym apostołem albo męczennikiem Chrystusowym, ani też z żadnym chrześcijaninem [...]”³¹. Ta z jednej strony pozorna deifikacja Platona, zaś z drugiej strony jego degradacja do pozycji kogoś kto stoi poniżej każdego chrześcijanina, stanowi oczywiście element waloryzacji chrześcijaństwa – nie tylko jako jedynej autentycznej religii i religijności, ale także jako jedynej autentycznej rozumności (racjonalności).

W *Księdze VIII* tego dzieła najpierw (w rozdziale III) pojawia się Sokrates, jako ten z filozofów greckich, który „nagiął całą filozofię ku po-

³⁰ W powstałych w ostatnich latach życia św. Augustyna *Sprostowaniach* wyjaśnia on zarówno okoliczności powstania tego dzieła, jak i jego zawartości – „W pierwszych pięciu księgach – pisał tam – zbijam tych, którzy o pomyślność doczesną tak się troszczą, że dla jej zdobycia uważają za konieczną cześć wielu bogom, przez pogan dotąd czczonych, i utrzymują, że zakaz tej czci spowodował obecne klęski i ich obfitość. W następnych pięciu księgach rozprawiamy przeciwko tym, co – chociaż godzą się na to, że te klęski doczesne jak zawsze były, tak i będą zawsze [...] – dowodzą jednakże, że cześć bogów licznych i składanie im ofiar pożyteczne jest dla przyszłego pośmiertnego życia”. Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, s. 15 i d. Autor tych słów, w każdej z tych praktyk i towarzyszącej im wierze dostrzega jakąś formę religijności oraz jakąś „śladową” racjonalność, ale żadna z nich nie jest według niego praktykami właściwymi i „wiarą prawdziwą” – ta ostatnia przedstawiona jest „w drugiej połowie dzieła tego, obejmując ksiąg dwanaście”.

³¹ Por. tamże, s. 75 i n.

prawie i urzędzeniu obyczajów, gdy natomiast wszyscy filozofowie przed nim wiele łożyli trudu na dociekanie spraw fizycznych, czyli przyrodniczych”. Natomiast w rozdziale następnym mowa jest już o Platonie, jako „najcelniejszym z uczniów Sokratesowych” – „on to, wybijając się niezwykłymi zdolnościami umysłu ponad wszystkich współuczniów swoich [...], udoskonalił filozofię, którą dzieli na trzy części”, wyróżniając w niej „filozofię rozumową, która rozgranicza prawdę od błędu”. Wprawdzie Platon „chętnie trzyma się znanej metody mistrza swego Sokratesa, którego w dziełach swoich [...] jako rozprawiającego wprowadza, metody ukrywania swych myśli i swojego zdania”, co sprawia, że „mniemania samegoż Platona o rzeczach najważniejszych nie są do odgadnięcia łatwe”, to jednak nie ulega dla Augustyna wątpliwości zarówno to, że jest on przeciwnikiem prawdy „przyjętej i bronionej przez wiarę naszą”, jak i to, że „o wiele i dodatkowo przewyższa on wszystkich filozofów pogańskich” – chociażby z tej racji, że trafnie „mędrcom nazwał naśladowcę, poznawcę i miłośnika Boga owego, którego uczestnictwo daje człowiekowi szczęście”³². Nie ulega dla niego również wątpliwości, że należy poważnie traktować platoników i dyskutować z nimi nie tylko o dogmatach („dogmaty wszystkich innych filozofów mniejszej są wagi niż mniemania platoników”), ale także o tej „części filozofii, którą nazywa się fizyką” (doszli oni przecież do tego, że „żadne ciało nie jest Bogiem i dlatego przeszli ponad wszelkimi ciałami w poszukiwaniu Boga”) oraz o ich „logice, czyli filozofii rozumowej” i „filozofii moralnej, która od wyrazu greckiego nazywa się etyką”.

W rozdziale XI tej *Księgi* Platon przedstawiany jest jako filozof, który „miał o Bogu rozumienie, które się w znacznym stopniu zgadza [...] z prawdą naszej religii” – problem jedynie w odpowiedzi na pytanie: „skąd zdobyć mógł takie światło rozumu”. Okazuje się, że mógł je uzyskać albo „podczas swojej bytności w Egipcie, słuchając Jeremiasza proroka”, albo też tak jak uzyskuje ją każdy prawdziwie miłujący Boga, to znaczy poprzez boskie objawienie³³. Natomiast w jej rozdziale XIII przedstawiany

³² Por. tamże, s. 291 i d.

³³ Przy okazji tych wyjaśnień Augustyn stwierdza, że „to, co Platon mówi, że filozof jest to miłośnik Boga, to nic równie jasno nie rzuca się w oczy w księgach świętych; ale nade wszystko to (co i mnie głównie skłania do całkowitej zgody na to, że Platonowi księgi święte nie były obce), że gdy do Mojżesza świętego tak anioł donosił słowa boskie, iż pytającemu Mojżeszowi, jakie by było imię onego, który mu rozkazywał iść, by uwolnić z Egiptu naród Hebrajczyków, odpowiedziano: «*Jam jest, który jest i powiesz synom Izraelowym: który jest, posłał mnie do was*»; jak gdyby w porównaniu do tego, który prawdziwie jest, bo jest niezmienny [...]”. Por. tamże, s. 302.

jest jako ten filozof, który trafnie powiada, że „wszyscy bogowie są dobrzy i nie ma wcale żadnego złego boga. Wypada zatem, że to dobrym bogom cześć okazywać trzeba [...]”; mylą się natomiast ci platonicy (tacy np. jak Apulejusz), którzy utrzymują, że człowiek cześć oddawać powinien również demonom („Cóż to tedy za głupota, albo raczej szaleństwo, ulegać przez jakąś bogobojność demonom”). Takich rozdziałów *Państwa Bożego*, w których Platon przedstawiany jest jako najrozumniejszy z filozofów pogańskich jest oczywiście więcej.

Warto odnotować, że w ostatnich partiach tego dzieła Platon pojawia się jako ten z filozofów, który wprawdzie burzy twierdzenie najznakomitszego z filozofów rzymskich Porfiriusza, że „dusze szczęśliwe unikać muszą wszelkiego ciała”, jednak gdyby mogli oni „swoich prawd wzajemnie sobie udzielić, mogliby być chrześcijanami” – przynajmniej w kwestii pojmowania duszy³⁴. Pierwszy z nich bowiem powiedział, że „dusze nie mogą na wieki pozostać bez ciała; że przeto dusze, nawet mędrców, choćby po najdłuższym czasie, powrócą jednakże do ciała. Porfiriusz zaś powiedział, że dusza, doskonale oczyszczona, gdy raz powróci do ojca, nigdy już do tych nędznych światowych nie zawróci”. Nieco dalej zaś dodaje: „wielbiciele Platona dla jego wspaniałego stylu i dla wielu prawd, do których doszedł powiadają, że Platon i o zmartwychwstaniu miał mniemanie podobne do nas”³⁵. Nie ulega wątpliwości, że Augustyn nie tylko sam siebie zalicza do grona „wielbicieli Platona”, ale faktycznie był wielbicielem jego filozofii.

2. Marek Tulliusz Cynceron (106–43 p.n.e.)

Cynceron (właśc. Cicero) był sławnym rzymskim politykiem (pełniącym m.in. funkcje pretora, senatora i namiestnika Cylicji), oratorem i pisarzem – samych rozpraw filozoficznych napisał kilkanaście. Jako filozof był i jest łączony z Nową Akademią platońską, w której scholarchami byli najpierw Filon z Tessalskiej Laryssy (jego nauk słuchał w 87 r. Cynceron),

³⁴ Porfiriusz (właśc. Malchus, ok. 234–305 r. n.e.) był najbliższym uczniem neoplatonika Plotyna – napisał on jego biografię oraz zredagował zbiór jego pism pt. *Enneady*. Sporym uznaniem w średniowieczu cieszyły się jego *Komentarze* do arystotelesowskich *Kategorii*. Natomiast jego rozprawa *Przeciwko chrześcijanom* w 448 roku została skazana na spalenie.

³⁵ Por. tamże, s. 956 i d.

a później jego uczeń Antioch z Askalonu³⁶. Cynceron słuchał jednak również wykładów epikurejczyka Fedrusa oraz stoika Diodota³⁷. Określenie jego miejsca w filozoficznej tradycji jest sprawą trudną. Był bowiem eklektykiem, a termin ten (wzięty z gr. *eklektikós* – wybierający) oznaczał i oznacza tyle, co czerpanie różnych elementów z różnych tradycji i łączenie ich w taką całość, która wprawdzie nie pasuje do żadnego pierwowzoru, ale łączącemu je zdaje się być optymalna (ew. racjonalna). W tym przypadku częścią składową tej racjonalności jest również religia i religijność. Połączenie to pojawia się w jego napisanych w formie dialogów rozprawach: *O naturze bogów*, *O wróżbiarstwie*, oraz *O przeznaczeniu*.

W pierwszej z nich do najczęściej przywoływanym filozofów należą: Arystoteles, Epikur, Platon, dwaj stoicy – Zenon z Kition i Chryzyp z Soloi oraz akademik Karneades³⁸. Ich poglądy w kwestiach religii i religijności konfrontuje on nie tylko między sobą, ale także z poglądami innych filozofów greckich, i to w taki sposób, że niejednokrotnie trudno się zorientować, gdzie się kończy jego akceptacja a zaczyna negacja, lub też – co na to samo wychodzi – co uznaje on w nich za racjonalne, a co za nier-

³⁶ Zdaniem Sextusa Empiryka, obaj przedstawiciele filozofii akademickiej „dogmatyzowali”, to znaczy „przyznawali w ogóle wyższość jednemu wyobrażeniu nad innym na podstawie wiary” lub też – co na to samo wychodzi – „wyrokowali na podstawie rzeczy niejawnych o rzeczach jawnych”. Por. Sextus Empirikus, *Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, Kraków 1931, s. 44. Opinię tę podziela Kazimierz Leśniak stwierdzając, że „działalność Nowej Akademii na tym etapie rozwoju cechuje nawrót do dogmatyzmu” (i odwrót sceptycyzmu Średniej Akademii, której założycielem był Arkesilaos z Pitane). Por. K. Leśniak, *Platon*, wyd. cyt., s. 116 i d.

³⁷ W rozprawie *O naturze bogów* napisał, że jego „nauczycielami byli najznakomitsi mistrzowie: Diodot, Filon, Antiochus i Pozydoniusz”; jednak dodawał zaraz: „jest przekonany, że tak w życiu publicznym, jak i prywatnym postępował zgodnie z tym, co nakazywał mu rozum i nauka”. Por. Cynceron, *O naturze bogów*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 11.

³⁸ Zenon z Kition (333–261 p.n.e.) był założycielem szkoły stoickiej, natomiast Chryzyp z Soloi (277–208 p.n.e.) jednym z jego najzdolniejszych uczniów. Charakteryzując „doktrynę stoicką”, Diogenes Laertios zwraca uwagę na występujący w niej sensualizm („Według stoików postrzeganie odbywa się za pomocą zmysłów”), uznawanie za „kryterium prawdy rozum”, natomiast za kryterium dobra użyteczność – „Wszelkie dobro jest użyteczne, potrzebne, korzystne, pożyteczne, godziwe, piękne, pomocne, godne pożądania i sprawiedliwe. [...]. Powinnością stoicy nazywają to, co gdy jest zdziałane, da się rozumowo usprawiedliwić, jak np. życie zgodne z naturą [...]” oraz twierdzą, że „Bóg jest tym samym co rozum, przeznaczenie, Zeus”, natomiast „świat jest istotą żywą, rozumną, mającą duszę i myślącą [...]”. Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, wyd. cyt., s. 387 i d.

cyjonalne. Na początku tej rozprawy mamy opowiedzenie się za rozważą. Według Cyncerona, nie ma niczego „szpetniejszego od nierozwagi”³⁹. Na czym jednak ta rozważa polegała, polega, czy też powinna polegać jest już kwestią dyskusyjną. Tak właśnie ją przedstawia Cynceron, sugerując co najwyżej wyższość jednych racji nad innymi, ale żadnej z nich nie przypisując wartości „prawdy dogmatycznej”. Wprawdzie na samym końcu rozważań *O naturze bogów* wyłania się jakiś ogólny obraz tego, co w wierzeniach i praktykach religijnych można uznać za racjonalne, ale obowiązuje w nim generalna zasada uznawania za „bardziej racjonalne niż”. Dotyczy to wszystkich kwestii związanych z religią i religijnością.

Pierwszą z nich jest kwestia istnienia bogów. Wprawdzie „jest wielce prawdopodobne”, że oni istnieją, i do tego „osądu” dochodzą „wszyscy, wiedzeni przez naturę”, to jednak filozofowie Greccy, z których „osądem” powinien się liczyć każdy kierujący się rozumem, zajmowali w tej sprawie zróżnicowane stanowisko – np. „Protagoras miał co do tego wątpliwości, a Diagoras z Melos i cynareik Teodor uważali, że bogów nie ma wcale”. Zagadnieniem dyskusyjnym jest nie tylko samo istnienie bogów, ale także to czy zajmują się sprawami ludzkimi, czy też nie. „Otóż byli i są filozofowie, którzy sądzą, że bogowie zupełnie nie wdają się w sprawy ludzkie. Jeśli zaś pogląd ich jest słuszny, to jakież znaczenie może mieć bogobojność, na czym może polegać świętość i jakaż może być religia? Bo przecież są to powinności, które rzetelnie i sumiennie pełnić mamy względem bogów w takim jeno przypadku, jeśli bogowie nieśmiertelni to dostrzegają i jeśli mogą coś wyświadczyć rodzajowi ludzkiemu. [...] Wszak pobożność, podobnie jak i inne cnoty, nie może polegać jedynie na pozorach i obłudnym udawaniu, gdyż wraz z tym wszelka świętość i kult religijny musiałyby nieuniknienie upaść. A gdy one niszczyją, następuje zamęt w życiu i wielkie zamieszanie. Nie wiem, czy z wykorzeniem bogobojności nie znikłaby także ufność, nie uległa rozkładowi społeczność ludzka i nie zanikła najwznioślejsza z cnót, jaką jest sprawiedliwość. Jednakowoż są też inni, naprawdę wielcy i znakomici filozofowie, którzy twierdzą nie tylko to, że całym światem kieruje i rządzi rozum i mądrość boska, ale również i to, że bogowie czuwają nad życiem ludzkim i mają je w swej pieczy”⁴⁰.

³⁹ Por. tamże, s. 7 i d.

⁴⁰ Por. tamże, s. 8 i d.

W tym momencie może się wydawać, że wiara w istnienie bogów oraz w ich „wdawanie się w sprawy ludzkie” ma jednak mocne racjonalne uzasadnienie, oparte na potrzebie pobożności jako podstawie cnotliwości (a potrzeba cnotliwości ma swoje uzasadnienie w potrzebie spokoju i pokoju między ludźmi) oraz na autorytecie „wielkich i znakomitych filozofów”. Zasadność tego uzasadnienia postawiona zostaje jednak niemal natychmiast pod znakiem zapytania. Okazuje się bowiem, że są również tacy „wielcy i znakomici” filozofowie, którzy podają to w wątpliwość i raczej usilnie zachęcają do ciągłego poszukiwania prawdy niż uznawania czegoś za prawdę; podejście takie „zapoczątkowane zostało przez Sokratesa, podjęte na nowo przez Arkesilausa, a utwierdzone przez Karneadesa”. Bardziej dociekliwego czytelnika odsyła Cyceeron do swoich *Ksiąg akademickich*, zawierających nie tylko intelektualną historię powstania i przeobrażania się akademii ateńskiej, ale także innych „akademii” (greckich szkół filozoficznych)⁴¹. Rzecz jasna, ma to wzmocnić racje tych, którzy raczej skłoni będą powstrzymać się od uznania czegoś za prawdę, niż uznawać za nią jakieś mniemanie.

Podobnie postępuje Cyceeron przy bardziej szczegółowych kwestiach rozważanych w rozprawie *O naturze bogów* – takich jak: odróżnienie „postępków cnotliwych od pożytecznych” (przeciwstawiane jest tutaj stanowisko stoików stanowisku perypatetyków) czy pojmowanie platońskiego boga („w *Timaiosie* jest twórcą i budowniczym świata”) oraz stoickiej Pronoi („wieszczęj staruszki, którą po łacinie można nazywać *Providentia*, czyli *Opatrznością*”); „są to dziwotwory i urojenia filozofów, którzy nie poszukują prawdy, lecz bredzą we śnie”. Nie jest to oczywiście kompletna lista takich „dziwotworów i urojeń filozofów”, ale „zbyt długo byłoby wyliczać wszystkie tego rodzaju rzeczy, które wyglądają raczej na życzenia niż na wyniki badań”. Co zatem „wygląda na wyniki badań?” Przede wszystkim to, że ani w tych kwestiach, ani w wielu innych związanych z ludzkimi poglądami na „naturę bogów”, podobnie zresztą jak z poglądami na naturę świata, w którym żyjemy oraz naturę ludzką, nie można powiedzieć niczego całkowicie pewnego.

⁴¹ W podsumowaniu do nich powołuje się on na Karneadesa, który „mawiał”, że „nic poznać nie można”, a mędrcomi przystoi jedynie „robić przypuszczenia” i „zdawanie sobie sprawy, że nic pojąć i zupełnie ogarnąć myślą niepodobna”, i „to jest właśnie zdanie Akademii” (rzecz jasna, tej, która pojawiła się w końcu po wielu próbach i błędach”. Por. Cyceeron, *Księgi Akademickie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. III, wyd. cyt., s. 154.

Problem jednak w tym, aby usuwając z ludzkiego umysłu te „dziwotwory i rojenia”, nie popełniać takich błędów jakie popełnili m.in. ci filozofowie, którzy pod hasłem „wyzwalania się od zabobonu” sami „mogli być zabobonni” (np. „Diagoras lub Teodor, którzy całkiem odrzucali istnienie bogów”) czy też tacy jak Epikur, który „odbierając bogom nieśmiertelnym życzliwość i łaskawość, rzeczywiście wyrwał z korzeniami religię z duszy ludzkiej”. „O ileż lepiej postępują stoicy [...] Uważają mianowicie, że wszyscy mędrcy, choćby się nie znali są przyjaciółmi; albowiem nie ma nic godniejszego od miłości i kto ją posiada, będzie przez nas kochany, gdziekolwiek się znajdzie. Ileż złego natomiast wyrządzacie wy, którzy przysługi i życzliwość zaliczacie do słabości”⁴². Stoicy postępują i lepiej, i mądrzej, co oczywiście nie znaczy, że nie tworzyli i nie kultywowali żadnych „dziwotworów i urojeń”. Bliżsi jednak byli zrozumienia rzeczywistych potrzeb duszy ludzkiej. Jednak Epikur nie był „na tyle niemądry, iżby miał wyobrażać sobie bóstwo jako podobne do słabego człowieka [...]” itd. Jest to oczywiście typowy dla Cyncerona typ narracji i argumentacji; nie można nawet powiedzieć, że po tych zestawieniach różnych „za” i „przeciw” nie wiadomo, czego można się spodziewać na końcu – bo wiadomo: będą to stwierdzenia z kolejnymi znakami zapytania; tyle tylko, że z mniejszą ilością niewiadomych niż na początku rozważań.

W *Księdze drugiej* tej rozprawy za rzecz bezdyskusyjną Cynceron przyjmuje wiarę w to, że bogowie są, istnieją („Wiara bowiem w istnienie bogów jest wrodzona wszystkim jednostkom i jakby wryta we wszystkich duszach”). Pod dyskusję poddaje natomiast to „jacy oni są”, oraz to, czy wiara w to, jacy są i związane z nią praktyki religijne są czy też nie są racjonalne. Dla rozstrzygnięcia tej kwestii proponuje on przyjąć kryterium trwałości („Widzimy wszak, iż różne zmyślenia i czcze mniemania upadły z biegiem czasu”, natomiast prawdziwy „kult bogów i święte obrzędy stają się z każdym dniem wznioślejsze i doskonalsze”) oraz kryteria potwierdzalności „przepowiedni i przeczuć przyszłych wypadków”, oraz „karalności” (karaenia przez bogów tych, którzy „stroją żarty i naśmiewają się z bogów”). Odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzie mają takie, a nie inne wyobrażenia bogów poszukuje on nie w „naturze bogów”, lecz w naturze ludzkiej oraz w naturze otaczającego ludzi i oddziałującego na ich zmysły i umysł świata przyrodniczego. Powołując się na autorytet Kleantesa, wskazuje na „cztery przyczyny, które sprawiają, że w ludzkich umysłach

⁴² Por. tamże, s. 71.

tworzą się wyobrażenia bóstw – pierwszą z nich jest „przyczyna sprowadzająca się do przeczuwania rzeczy przyszłych. Drugą przyczynę stanowi mnóstwo korzyści, które wynikają dla nas z celowego urządzenia zjawisk niebieskich, płodności ziemi tudzież rozlicznych innych dogodności. Trzecią jest to, co budzi lęk w umysłach naszych, a więc pioruny, burze, nawałnice [...]. Czwartą i do tego najważniejszą przyczyną jest prawidłowość ruchu i nadzwyczajna stałość obrotów nieba, słońca, księżyca i wszystkich gwiazd, jak również różnaitość ich, przydatność, piękność i porządek. Sam widok tych rzeczy jest dostateczną wskazówką, że nie są one dziełem przypadku”⁴³.

Nieco dalej pojawiają się kolejne „przyczyny sprawiająca wyobrażenia bóstwa”. I tak, piątą z nich stanowi rozumne rozpoznanie, że „jedynie człowiek ma rozum, a nie może być nic lepszego od rozumu”, oraz niemniej rozumne przyznanie, że jest to rozum niedoskonały i musi istnieć coś od niego doskonalszego („gdyby człowiek myślał, że w całym świecie nie ma nic doskonalszego niż on sam, byłoby to bezrozumnym zuchwałstwem”); szóstą – rozumne sformułowanie i zaakceptowanie „dowodów fizycznych, to jest zaczerpniętych z nauk przyrodniczych – takich jak „dowód” z konieczności istnienia: 1) „ożywiającej siły, która rozprzestrzenia się na całym świecie”; 2) „siły twórczej, która utrzymuje cały świat i strzeże go, a która ma i czucie, i rozum” oraz 3) „krainy eteru”, którą „zajmują ciała niebieskie, a że eter jest żywiołem najprzedniejszym, zawsze ruchliwym i żywotnym, przeto rodzące się w nim żywe istoty muszą odznaczać się zarówno najprzenikliwszym czuciem, jak i największą ruchliwością”. To zestawienie „przyczyn sprawiających wyobrażenia bogów” Ciceron kończy uwagą ogólną, że „byt bogów jest [...] tak oczywisty, iż temu kto go nie uznaje prawie nie byłby skłonny przyznać zdrowego rozsądku”.

Dalsza część tej księgi zawiera zarówno polemiki z tymi, którzy tych „przyczyn” nie uznają, jak i przywołanie tych, którzy dostarczają na ich rzecz dodatkowych argumentów. Do tych pierwszych Ciceron zalicza m.in. Epikura, który utrzymywał, że zarówno „ciemny gmin, jak podobni do niego pod względem niewiedzy filozofowie nie są w stanie nic o bogach nieśmiertelnych pomyśleć, jeśli nie przedstawią ich pod ludzkimi postaciami” i „kpił sobie” z tego, co w tej kwestii mówili filozofowie. Natomiast do drugich „najznakomitszego badacza prawdy” Zenona, który uznawał „naturę świata za najbardziej biegłą mistrzynię w sztuce tworzenia”. Przy okazji rozpatrywania tych różnych „za” i „przeciw” próbuje on

⁴³ Por. tamże, s. 81 i n.

znaleźć jakieś racjonalne wytłumaczenie faktu, że bogom nadaje się „ludzkie postacie” i czyni się ich „przedmiotem poetyckich opowieści”. Jego odpowiedź w tej kwestii sprowadza się do stwierdzenia, że „w tych bezbożnych opowieściach bardzo udanie ukryta jest treść przyrodnicza”; za nią z kolei kryje się „treść” religijna, którą można odkryć „po odrzuceniu z pogardą tych bajeczek” o ludzkich perypetiach tych bogów, których „powinniśmy wielbić i składać im cześć. Najlepsza zaś, najczystsza, najrzetelniejsza i najpełniejsza cześć bogów polega na tym, iż nieustannie wielbimy ich szczerym, nieposzlakowanym, niewinnym sercem i takimiz słowy. Wszak nie tylko filozofowie, ale i przodkowie nasi odróżniali zabobon od religii. Tych mianowicie, którzy po całych dniach modlili się i składali ofiary prosząc, by ich dzieci mogły ich przeżyć, nazywali zabobonnymi [...]. Natomiast tym, którzy zawsze dokładnie przestrzegali i jak gdyby na nowo powtarzali wszystko, co dotyczy kultu bogów, nadali miano ludzi religijnych. [...] W ten sposób stało się jasne, że z dwóch wyrazów – «zabobonny» i «religijny» – pierwszy oznacza rzecz naganną, a drugi chwalebna⁴⁴. Mamy tutaj bez wątpienia nie tylko próbę odróżnienia wierzeń racjonalnych od nieracjonalnych (zabobonnych), ale także odróżnienia racjonalnych od nieracjonalnych praktyk kultowych. Te pierwsze mają mieć swoje źródło zarówno w rozumie, jak i w „szczerym, nieposzlakowanym i niewinnym sercu”.

Trzeba jednak powiedzieć, że niewiele więcej ma Ciceron do powiedzenia na temat tego „serca”. Natomiast sporo mówi on o ludzkim rozumie – rzecz jasna, nie tylko to, że jest (istnieje w nas), ale także jaki jest, w czym się przejawia i przejawiać powinna jego rozumność, co może i powinien osiągać, a czego może i powinien unikać itd. W pewnym momencie tej wielkiej obrony ludzkiego rozumu i ludzkiej rozumności pyta on: „czyż rozum ludzki nie sięgnął aż nieba?” i odpowiada: sięgnął, bowiem „myśmy jedni spośród żywych istot zbadali czas wschodu i zachodu oraz drogi ciał niebieskich; tylko ludzie zdołali ustalić długość dnia, miesiąca i roku, poznać istotę zaćmień słońca i księżyca oraz dla całej przyszłości oznaczyć, które z tych zaćmień nastąpi, jak wielkie będzie i kiedy się zdarzy. Przypatrując się temu, dochodzimy do poznania bogów, z czego rodzi się pobożność. Z nią zaś wiąże się sprawiedliwość oraz inne cnoty, przez które życie staje się szczęśliwszym. Jest ono podobne do życia bogów i niemal temu życiu dorównywa, gdyż ustępujemy niebiosom jedynie pod względem nieśmiertelności, która jednak do szczęśliwego życia nie jest potrzeb-

⁴⁴ Por. tamże, s. 113 i n.

na”⁴⁵. Stwierdzenia te – wypowiedziane ustami Balbusa (jednego z uczestników tego dialogu) – zdają się nie pozostawiać wątpliwości, że nie ma i być nie może prawdziwej pobożności bez prawdziwej rozumności, podobnie jak bez tej ostatniej nie może być prawdziwej sprawiedliwości i żadnej innej z ludzkich cnót, przy czym najpierw musi być owa rozumność, a później owe cnoty.

Niestety, tylko tak się zdaje, bowiem Kotta (inny z uczestników tego dialogu) zgłasza swoje wątpliwości. Jego zastrzeżenia dotyczą wielu przedstawionych przez Balbusa kwestii, w tym „mnóstwa dowodów rozumowych” na istnienie i „naturę bogów”, co sprawia, że „z rzeczy zupełnie niewątpliwej czyni się wątpliwą”. Jego zdaniem „wystarczy tylko jeden: wiarę tę przekazali nam przodkowie”. Ma on również wątpliwości co do pożytku ze znajomości przyszłości („Często znajomość przyszłości jest wręcz szkodliwa”) oraz z wróżbiarstwa („wróżbiarze w bardzo wielu sprawach mówią fałsz”). Nie ma on natomiast wątpliwości co do tego, że Balbus, dowodząc istnienia bogów oraz tego „jacy oni są”, „w istocie rzeczy wykazał, że ich nie ma”, zaś „bóstwem jest świat”, a ściślej, rozumny wszechświat („Jeśli zaś wszechświat jako całość nie jest bóstwem, to tak samo ma się rzecz z ciałami niebieskimi”). Ponadto zarzuca on bezpośrednio Balbusowi, a pośrednio jego nauczycielowi Zenonowi, różnorakie niejasności – np. „nie ustalono, co to znaczy «doskonalszy», co to znaczy «przewyższa» i jaka jest różnica między naturą a rozumem”⁴⁶. Odpowiedź na pytanie: o co w tym mnożeniu wątpliwości chodzi? pojawia się dopiero na samym końcu rozprawy *O naturze bogów*. Kotta przyznaje tam, że wszystko to, co mówił, mówił „nie dlatego, iżby przeczył istnieniu bogów, lecz żebyście poznali, jak ciemne to zagadnienie i z jakimi trudnościami łączy się jego wyjaśnienie” oraz oczywiście, abyście traktowali te „wyjaśnienia” nie jako „prawdy dogmatyczne”, lecz co najwyżej jako wielce prawdopodobne przypuszczenia. Można zatem przyjąć, że *Księga trzecia* i ostatnia tej rozprawy ma charakter racjonalnej asekuracji przed pochopnym wzięciem czegoś, co jest tylko prawdopodobne, za pewność.

Tej asekuracji lub też – co zapewne lepiej brzmi – uważnego przyglądania się każdej racji z możliwie wielu stron, nie brakuje również w rozprawie *O wróżbiarstwie*. W jej *Księdze pierwszej* przedstawiana jest zarówno historia wróżbiarstwa, począwszy od jego pojawienia się w życiu

⁴⁵ Por. tamże, s. 158 i n.

⁴⁶ Por. tamże, s. 181 i in.

publicznym i prywatnym (najpierw Asyryjczyków, a później u Chaldejczyków, Egipcjan i Rzymian), jak i racje tych filozofów, którzy „wyszukali i zebrali pewne dowody na to, że wróżbiarstwo jest zgodne z rozumem. Jeśli zacząć od najdawniejszych spośród nich, to jeden tylko Ksenofanes, chociaż twierdził, że bogowie istnieją, wróżbiarstwo odrzucił zupełnie. Wszyscy pozostali oprócz Epikura, rozprawiającego o naturze bogów nader niezrozumiale – przystawali na wróżbiarstwo, choć ujmowali to zagadnienie niejednakowo”⁴⁷. Prezentowane są tam jednak stanowiska nie wszystkich filozofów „przystających” na wróżbiarstwo, lecz przede wszystkim stoików. Selektywny charakter ma również prezentacja praktyk wróżbiarskich „naszych przodków” (prym wiodą w niej praktyki rzymskie). Od początku wiadomo również, iż przeciwko wróżbiarstwu występowali akademicy ze średniej Akademii – tacy jak Karneades, który „poświęcił temu długi, a wymowny i dowcipny wywód”. Do wypracowania racjonalnego stanowiska w tej kwestii przyczynić ma się tutaj nie tylko prezentacja różnych filozoficznych „za” i „przeciw” wróżbiarstwu, ale także próba wskazania jego „przyczyn”. Wprawdzie Cynceron twierdzi, że „w tych sprawach trzeba raczej zważać na skutki niż dociekać przyczyn”, to jednak zaraz dodaje, iż „istnieje jakaś siła, czy też wrodzona zdolność, która umożliwia przepowiadanie przyszłości bądź to na podstawie czynionych przez długi czas postrzeżeń, bądź pod wpływem jakiegoś popędu lub boskiego natchnienia”. Nieco dalej zaś wskazuje na te praktyki wróżbiarzy, które „skutkują” (ale „nie wiadomo dlaczego one skutkują”). Sformułowane na bazie tych prezentacji generalizujące wnioski i systematyzacje również mają charakter pewnej racjonalizacji – żeby tylko tytułem przykładu przywołać podział wróżbiarstwa na dwa rodzaje; „jeden mający w sobie coś ze sztuki, i drugi, wolny od wszelkiej sztuczności”⁴⁸.

⁴⁷ „Sokrates tedy i wszyscy sokratycy tudzież Zenon i ci, co wyszli z jego szkoły, zostali wierni mniemaniom dawnych filozofów, przy czym jednego zdania z nimi była starsza Akademia i perypatetycy”. Por. Cynceron, *O wróżbiarstwie*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I, wyd. cyt., s. 234 i d.

⁴⁸ „Sztuką posługują się ci, którzy dawne rzeczy poznali na podstawie spostrzeżeń, a przyszłe wypadki przedstawiają, opierając się na domysłach. Wolni zaś od sztuczności są ci, którzy przewidują przyszłość nie na podstawie oznak, dostrzeżonych czy ustalonych w drodze rozumowania lub domysłu, lecz w jakimś uniesieniu duszy albo w samorzutnym i nie skrepowanym wzruszeniu”. Por. tamże, s. 250 i d. Można przyjąć, że ta pierwsza ma bardziej racjonalny charakter niż ta druga. Można jednak również przyjąć, że tylko pierwsza ma racjonalny charakter.

W *Księdze drugiej* tej rozprawy Ciceron przyjmuje sposób wypowiedzania się Karneadesa, który „zwykł przede wszystkim pytać”, a w pytaniach zgłaszać swoje wątpliwości i niczego samemu nie twierdzić. Lista tych pytań jest długa, a ich waga zróżnicowana – od całkiem banalnych (w rodzaju „czy ktoś pozbawiony wzroku mógłby powiedzieć, co jest białe, a co czarne”) do fundamentalnych (w rodzaju „kto z wróżbiarzy może coś powiedzieć o rzeczach badanych przez dialektyków lub przyrodników”). Jedne i drugie prowadzą do tego samego wniosku: wróżbiarstwo nie jest ani żadną nauką, ani też żadną filozofią, a już na pewno nie filozofią przyrody („Cóż mniej przystoi filozofom przyrody niż objaśnianie rzeczy pewnych przez niepewne?). Jest ona natomiast, a w każdym razie chciałaby uchodzić za umiejętność „przeczuwania zdarzeń przypadkowych”, a jeszcze lepiej rozpoznawania tego wszystkiego, co się stało i co ma się stać, a co „wypływa z przeznaczenia”. Najpierw Ciceron rozprawia się z owym „przypadkiem” (twierdząc, że „nie ma nic tak przeciwnego rozumowi i stałemu porządkowi, jak przypadek”), a następnie z owym „przeznaczeniem” („sama nazwa przeznaczenia – to brednia i zabobon”), dalej zaś stawia pod wielkim znakiem zapytania potrzebę znania przyszłości („świadomość przyszłości nie przyniosłaby nam pożytku”). Najwięcej miejsca poświęca jednak przedstawieniu tych praktyk wróżbiarskich, które w przekonaniu wróżbitów i wierzących w ich wróżby pozwalają „zwiastować przyszłość”, a co – w jego przekonaniu – stanowi albo marne żarty, albo „niemal bezczelność”.

Tę wielką batalię przeciwko wróżbitom i wróżbom kończą pytania i odpowiedzi mogące uchodzić za swoisty „gwóźdź” do ich „trumny”. Przykładowo, na pytanie: dlaczego „uprawiają wróżby z ptaków, wszystkie ludy i narody”, odpowiada on pytaniem-odpowiedzią: czyżby „zwyczajna ciemnota nie była w rzeczy samej zjawiskiem najczęstszym!?”; nieco dalej zaś dodaje: „niewyrobione umysły, które nie są w stanie dociekać prawdy, przejmują się zabobonami tkwiącymi we wróżeniu z ptaków i w ogóle we wszelkim wróżbiarstwie”. Bardziej skomplikowana jest odpowiedź na pytanie dlaczego niektóre z proroczych snów się sprawdzają. Najpierw bowiem trzeba wykazać bezzasadność przekonania, że pochodzą one od bogów, później zakwestionować kwalifikacje tych „wykładaczy” snów, którym niekiedy udaje się trafnie rozpoznać rzeczywistość, a na koniec wykazać, że owe „prawdziwe” sny nie opierają się na zbieranych przez długi czas spostrzeżeniach”. Ciceron podejmuje oczywiście próbę wykazania bezzasadności tych przekonań. W podsumowaniu stwierdza, że „sny

ani nie są dziełem bogów, ani nie mają żadnego związku z naturą rzeczy i jeśli sztuka przepowiadania ze snów nie mogła być wynaleziona na podstawie spostrzeżeń, to wypływa stąd wniosek, że snom wcale nie trzeba wierzyć, zwłaszcza że ludzie mający sny nie są w stanie sami nic z nich wywróżyć, ci zaś, co je tłumaczą, opierają się na domysłach, a nie na prawach natury”⁴⁹.

Niewielki objętościowo traktat *O przeznaczeniu* stanowi coś w rodzaju aneksu do traktatów *O naturze bogów* oraz *O wróżbiarstwie*. Cyce-ron ograniczył w nim do minimum przedstawianie tytułowego zagadnienia z wielu różnych punktów widzenia, pozostawiając jednak w swoim dyskursie głównych antagonistów, to znaczy stoików, epikurejczyków i „akademików” (z Nowej Akademii). Pierwsi z nich – reprezentowani przez Chryzypa – za racjonalną uznają jedynie taką filozofię przyrody, która zajmuje się „przyczynami naturalnymi”, sprawiającymi, że to co istniało, istnieje i istnieć będzie ma charakter konieczny. Prowadzi ona m.in. do zanegowania istnienia w człowieku wolnej woli oraz takiego obrazu ludzkiego przeznaczenia (losu), z którego wynika, iż owe „początkowe przyczyny określają i oznaczają [...], kiedy ludzie mają siedzieć, kiedy chodzić i kiedy czym się zajmować”⁵⁰. Z taką fatalistyczną i pesymistyczną wizją przeznaczenia nie mógł się zgodzić Epikur, który „szukał pomocy atomów, sprowadzając je z ich drogi, a zarazem przyjmując dwie rzeczy trudne do rozwiązania: jedną, iż coś się dzieje bez przyczyny, i co za tym idzie, iż coś powstaje z niczego, a na to wszak nie godzi się ani on sam, ani żaden inny badacz przyrody; drugą, że gdy dwa atomy biegną przez próżną przestrzeń, jeden z nich porusza się po linii prostej, a drugi odchyła się od niej [...]”⁵¹. Była to jednak wewnętrzna sprzeczność. Dopiero Karneades, który „starał się dociec prawdy w inny sposób, nie posługując się wykrętami”, zaproponował właściwe rozwiązanie tego dręczącego filozofów problemu – sprowadza się ono do uznania, iż nie wszystkie rzeczy są w mocy owych naturalnych „przyczyn” przyrody, bowiem „ pewne rzeczy są w naszej mocy; gdyby zaś wszystko działo się z przeznaczenia, wszystko wynikałoby z uprzednich przyczyn. Nie wszystko więc, co się dzieje, pochodzi z wyroku przeznaczenia”.

⁴⁹ Por. tamże, s. 390.

⁵⁰ Por. Cyce-ron, *O przeznaczeniu*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I., wyd. cyt., s. 408 i d.

⁵¹ „Epikur wystąpił z takim pomysłem ze względu na dręczącą go obawę, że gdyby atom pod wpływem ciężkości spadał zawsze po swej naturalnej i koniecznej drodze, nie mielibyśmy żadnej wolności działania”. Tamże, s. 414 i d.

Post scriptum

W *Państwie Bożym* Augustyna Cynceron pojawia się na tyle często, że można przyjąć, że był traktowany przez jego autora jako jeden z ważniejszych pisarzy rzymskich. Jest on tam oczywiście przedstawiany jako poganin, i to poganin mylący się w wielu sprawach, ale jednocześnie jako ten, na którego błędach można się sporo nauczyć, bowiem znał dobrze kulturę zarówno starożytnych Greków, jak i Rzymian, w tym ich wierzenia i praktyki religijne. Już w pierwszej ze wzmianek na jego temat, to jest w rozdziale IX *Księgi II*, traktowany jest jako znawca jednej i drugiej kultury – w tym przypadku „swobody poetyckiej, której Grecy, idąc za zdaniem bogów, nie myśleli ograniczać”, natomiast Rzymianie „powściągał”, a przynajmniej nakazywali „powściągać”, a tych, którzy temu nakazowi nie byli posłuszni stawiali przed sądem; zdaniem Augustyna słusznie, „bo o postępkach naszych wyrokować powinna władza zwierzchnia po roztrząśnieniu spraw wedle przepisane go porządku, nie zaś talent poetów”⁵².

Ten wątek związku między sztuką i religią kontynuowany jest w kilku następnych rozdziałach tej *Księgi*, a w XIII ponownie przywoływany jest Cynceron jako znawca tego problemu; według niego Rzymianie tym się różnili od Greków, że „choć zgubnym zabobonem opanowani, czcili za bogów owe istoty, o których wiedziano, iżby chciały, aby im poświęcano bezwstydn e widowiska teatralne, nie pozbyli się wszakże poczucia godności własnej i wstydu, i bynajmniej nie okazywali szacunku wykonawcom tych widowisk, jak to Grecy czynili [...]”. W tej samej *Księdze* Cynceron pojawia się jeszcze jako ten polityk, który „rzeczpospolitą rzymską nazwał najgorszą i najohydniejszą” i „dowodził, że już wówczas zupełnie znikła i że żadnej rzeczpospolitej zgoła nie było”; w czym w zasadzie się nie mylił, bowiem była „ta rzeczpospolita pełna wszelkiego zepsucia i ohydy”; problem jednak w tym, że opinię tę wypowiedział „mimo woli” i – co gorsza – nie dostrzegał zasadniczej rozbieżności między wiarą Rzymian w ich bóstwa opiekuńcze a faktem, że nie uchronili oni ich państwa najpierw przed upadkiem obyczajów, a później przed upadkiem politycznym.

W *Księdze III* tego dzieła Cynceron najpierw (w rozdziale XV) pojawia się jako jeden z tych niewielu Rzymian, który raczej sceptycznie zapatrywał się na rozpowszechnione „mniemanie” o „przyjęciu Romulusa do grona bogów”. Problem jednak jest w owym „raczej”, bowiem jego twier-

⁵² Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, wyd. cyt., s. 70.

dzenie, że „na takie mniemanie nie zasłużył sobie nikt ze śmiertelnych, nie wsławiwszy się przedtem wybitnymi czynami”, opiera się na fałszywym założeniu, że jednak ktoś ze śmiertelnych może dołączyć do grona bogów. Nieco dalej (w rozdziale XVII) Augustyn zdaje się doceniać trafność wzmianki Cyncerona, że „zazwyczaj daje się wiarę tłumaczom przepowiedni”; jednak jest to stwierdzenie faktu tak oczywistego, że nie warto się nad nim dłużej rozwodzić. Jeszcze dalej (w rozdziale XXX) Cynceron przedstawiany jest jako polityk, który „sprzyjał młodzieńczemu Cezarowi” i – z „pobudek zachowania wolności ojczyzny” – przeciwstawiał się „wadam uległemu i zepsutemu Antoniuszowi”, ale „tak był zaślepiony i nieprzewidyjący, iż nie wiedział, że tenże sam młodzieniec (którego znaczenie i władzę popierał) i samegoż Cyncerona wyda Antoniuszowi na zabicie [...] i że wolność Rzeczypospolitej, o co tyle hałasu czynił, zagarnie pod swoje panowanie”.

W *Księdze IV* najpierw jest on doceniany za występowanie „przeciw bajdom poetów”, a następnie upominany za niewystępowanie przeciwko tym „urządzeniom przodków”, którzy organizowali igrzyska publiczne ku czci bogów; są to już nie tyle „bajdy”, co „obrzydlistwa” i „paskudztwa” (bo w „igrzyskach tych najbezwstydniesze błazny opiewały i odgrywały rolę Jowisza, niszczyciela wszelkiej wstydlivosti”). Nieco dalej dowiadujemy się, że „Cynceron, sam augur, szydzi sobie z wieszczbiarstwa i z tych ludzi, co sprawy swoje urządzają podług tego, co im kruk czy sroka wykrzyczy. No, ale ten akademik dowodzący, że wszystko jest niepewne, nie zasługuje na jakąkolwiek powagę w tych rzeczach”, bowiem „zaliczywszy zabobony do fizycznych i filozoficznych wyników przyrody, gorszy się jednak z posągów i baśni” i – co również „nie zasługuje na jakąkolwiek powagę” – „bojąc się narazić przyzwyczajeniom obywateli, chwali religię przodków i chce ją odróżnić od zabobonu, ale nie wie wcale, jak sobie z tym poradzić”. W konsekwencji „piętnuje Cynceron i siebie samego, bo choć nie wiem jak wymownie chce tu być wolnomyślicielem, musiał jednak te posągi mieć we czci i o tym, co tak jawnie w rozprawie głosi, aniby pisać nie śmiał w publicznym do ludu przemówieniu”⁵³. Ten krótki rozdział *XXX Księgi IV* dobrze pokazuje, że wizerunek Cyncerona budowany jest zarówno z przypisywanych mu poglądów, jak i cech charakteru (takich jak skłonność do szyderstwa na piśmie, ale jednocześnie oportunistu w wystąpieniach przed ludem), a także takich funkcji, które stawiają pod

⁵³ Por. tamże, s. 175.

wielkim znakiem zapytania jego kwalifikacje intelektualne i moralne. Mniejsza o to, że nie wszystko, co jest mu przypisywane jest zgodne z faktami⁵⁴. Chodzi bowiem tutaj przede wszystkim o to, żeby ukazać go jako tego Rzymianina, który podjął próbę pewnej racjonalizacji wierzeń i praktyk religijnych, a nawet wykonał na tej drodze takie kroki, które warte są odnotowania przez prawdziwego chrześcijanina. Jednocześnie jednak chodzi o to, aby przekonać tego ostatniego, że ta zasadnicza część drogi ku prawdziwej rozumności pozostaje jeszcze do przebycia i że powinien on w nią wyruszyć.

O to samo chodzi Augustynowi w tych *Księgach* tego dzieła, w których opisane jest zmaganie się Cyncerona ze stoickim poglądem w kwestii „mocy przeznaczenia” („sam Cynceron rozumuje to dobrze”, to znaczy „czyni to w tym celu, by nie zgodzić się na istnienie przeznaczenia i nie unicestwić przez to wolności woli”), dalej, jego traktowaniem „zamiłowania do chwały” jako wprowadzie wady, ale takiej wady, która „hamuje gorsze wady” (z tego względu „bynajmniej nie ukrywa i nie potępia tej brzydkiej wady, lecz ją jak najwyraźniej pochwała”), jeszcze dalej, jego szukaniem i znajdowaniem powodu do chwały w pięknej formie sztuki (w tym się jednak mylił, bowiem szukać jej należy raczej w treści, a ponadto „w swoich *Księgach Akademickich* przecież dowodził, że o wszystkim na świecie wątpić się powinno” – co oczywiście świadczy o jego braku konsekwencji) itd. Warto jeszcze odnotować, że nazwisko Cyncerona pojawia się również w ostatnich rozdziałach tego obszernego dzieła, obok najbardziej cenionych przez Augustyna filozofów pogańskich (takich jak Platon czy Porfiriusz). Wprawdzie nie jest on tam zaliczony do tych myślicieli, którzy „mogliby wzajemnie sobie udzielić mądrości” i mądrość ta „przyczyniłaby się do prawdziwej nauki o zmartwychwstaniu”, lecz wszystko wskazuje na to, że przestudiowanie pism Cyncerona nie będzie dla chrześcijanina zmarnowaniem czasu i intelektualnego wysiłku. Bez wątpienia, sam Augustyn był przekonany, że swoim dziełem spłacił dług i Bogu, i tym wszystkim chrześcijanom, którzy w Niego wierzą oraz pokładają w nim swoje największe nadzieje (mówi o tym w ostatnich zdaniach *Państwa Bożego*). Rzecz jasna, polemika z Cynceronem stanowi istotną część „spłacania” tego długu.

⁵⁴ Cynceron nie był augurem, to znaczy rzymskim kapłanem przepowiadającym przyszłość i ogadującym wolę bogów z lotu ptaków, z grzmotów, błyskawic, wnętrzości zwierząt itd.

W okresie wielkiego zmagania się chrześcijaństwa z pogaństwem poglądy Cyncerona nie cieszyły się ani większym uznaniem, ani nawet większym zainteresowaniem. Swoisty renesans jego dokonań nastąpił dopiero w okresie Odrodzenia – zdaniem Paula Oskara Kristellera był on wówczas tym pisarzem starożytnym, który zyskał największe uznanie⁵⁵. Przegląd rozpraw odrodzeniowych autorów przekonuje, iż w jego pismach znajdowano istotnie różniące się wartości. Przykładowo: Poggio Bracciolini (1380–1459) cenił go zarówno za piękny styl, jak i mądrość historyczną (pokazywał „jaką republikę ustanowili przodkowie”), Lorenzo Valla (ok. 1407–1457) znalazł u niego m.in. „drwinę z pychy nobilów” (szlachetnie urodzonych), natomiast Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) cenił go m.in. za pokazanie, że od filozofa wymaga się nie tyle pięknej wymowy, co „argumentów i doktryny”⁵⁶. Te wszystkie „za” mają oczywiście na celu pokazanie i wykazanie, że Cynceron mimo wszystko był osobą myślącą i postępującą na swój sposób racjonalnie, a jego pogańska religijność wprawdzie mu w tym nie pomagała, ale też nie przeszkadzała.

⁵⁵ „Humanizm renesansowy był okresem cynceronizmu, kiedy to rozpowszechnionym zajęciem było studiowanie i naśladowanie Cyncerona. Przede wszystkim prace retoryczne Cyncerona dawały koncepcję teoretyczną, a jego mowy, listy i dialogi konkretne wzory głównym dziełom literatury prozaicznej, równocześnie zaś strukturę jego dobrze zrytmizowanych zdań naśladowano we wszystkich rodzajach twórczości literackiej. Poprzez pisma filozoficzne służył jako źródło informacji o kilku filozoficznych szkołach greckich, a także jako wzór eklektycznego typu myślenia gotowego do zbierania okruszków wiedzy wszędzie, gdzie można je było znaleźć [...]. Wreszcie też synteza filozofii i retoryki w jego pracach dała humanistom ceniony ideał, a mianowicie połączenie wymowy i mądrości”. Por. P.O. Kristeller, *Ruch humanistyczny*, w: *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985, s. 27 i d.

⁵⁶ „Ten roztropny i wykształcony człowiek wiedział, że zadaniem naszym jest kształtować raczej umysł niż wymowę, starać się, by podawać poprawne rozumowanie, a nie elegancką mowę. Obowiązuje nas wewnętrzna treść słów, a nie ich forma”. Por. G.P. Mirandola, *List do Hermolauusa Barnara*, w: *Filozofia włoskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 131 i in.

Wykład II

Tradycje brytyjskie

Paul Hazard wszystko to, co najważniejsze w europejskiej kulturze umysłowej czasów nowożytnych wiąże z rozumem i rozumnością epoki Oświecenia. Swoistym przygotowaniem do wykreowania tej rozumności było postawienie „Boga chrześcijan przed sądem” i sformułowanie pod jego adresem najpoważniejszego – z punktu widzenia oświeceniowych myślicieli – zarzutu, to znaczy zarzutu „bezrozumności”¹. Ten swoisty proces zaczął się od wystąpienia przeciwko chrześcijaństwu oświeconych deistów. Na Wyspach Brytyjskich do ich pierwszego pokolenia należą Anthony Collins (1676–1729), autor m.in. *Discours of the Grunds and Reasons of the Cristian Religion* oraz *An Apology for Free Debate and Liberty of Writing* (kwestionował w nich m.in. profetyczny charakter *Starego Testamentu* i postulował naturalistyczne wyjaśnianie zawartych w nim prorocत्व) oraz John Toland (1670–1722), autor *Christianity Not Mysteroius* (dzieła, w którym również w naturalistyczny sposób tłumaczył chrześcijańskie tajemnice i cuda)².

Ich drugie pokolenie stanowili: Wolston („człowiek nauki, który ukończył studia w Cambridge, wstąpił do stanu duchownego i – błyskotliwy i elokwentny – miał przed sobą świetną karierę, ale rzucił się w hetero-

¹ „Pozwano przed sąd zarówno Boga protestantów, jak i Boga katolików, uwzględniając pewne okoliczności łagodzące dla tego pierwszego, gdyż uważano, że jest bliższy rozumowi, bardziej przychylny Oświeceniu. Ale ogólnie biorąc, nie chciano robić różnicy między Rzymem i Genewą, między świętym Augustynem a Kalwinem. Pochodzenie było wspólne i wspólna była wiara w objawienie”. Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, 1972, s. 58 i d.

² Tytuł dzieła Johna Tolanda należy rozumieć dosłownie, to znaczy – „chrześcijaństwo nie ma tajemnic”, a to co nazywa się w nim „tajemnicą” oznacza „bądź zabobon, który trzeba zniweczyć, bądź przejściową trudność, którą trzeba wyjaśnić. Chrześcijaństwo albo jest rozumne i stanowi przeto po prostu zgodę na porządek uniwersalny, pozbywając się wszystkiego, co tą zgodą nie jest: tradycji, dogmatów, obrzędów, wierzeń, wyznań – albo nie może istnieć. Albowiem nic na świecie nie może być ponad rozumem i nic nie może być z rozumem sprzeczne”. Por. tamże, s. 140 i d.

doksję”), Middleton, („również wychowanek Cambridge, doktor teologii i bibliotekarz uniwersytetu”), wychowanek Oxfordu Tindal, który „nawrócił się na katolicyzm, wrócił do protestantyzmu i od protestantyzmu przeszedł do wojującego deizmu. W tym samym czasie pojawił się Thomas Chubb, rękawicznik [...] borykający się z zawiłościami ortografii. Dalej Thomas Morgan (filaleta), Peter Annet („nauczyciel piszący dla pospólstwa”). „Zarzucałi oni rynek swoją gniewną prozą, krótkimi pamfletami, broszurami, uczonymi rozprawami. Usuwano ich ze stanowisk, palono ich pisma, stawiano ich pod pręgierzem, wtrącano do więzienia: na próżno. Za każdym razem ponawiali ataki – przeciwko Kościołowi anglikańskiemu, jego hierarchii i beneficjom, przeciwko Kościołowi w ogóle, przeciwko cudom, przeciwko takiej interpretacji życia Chrystusa, jaką dają Ewangelie [...]. Przede wszystkim zaś przeciwko pośrednictwu boskiemu [...]”³. W drugiej połowie XVIII stulecia na Wyspach Brytyjskich pojawiła się grupa „radykalnych dysydentów” – takich jak Richard Price (1723–1791), Joseph Priestley (1733–1804), Thomas Paine (1737–1809) i William Godwin (1756–1836)⁴. Żadna z wymienionych tutaj osób nie była filozofem dużego formatu.

Pojawiali się tam wówczas jednak również tacy myśliciele, którzy zapisałi znaczące karty w historii filozofii. Najbardziej wpływowym z nich był John Locke (1632–1704) – Hazard pisze, iż Locke „wyszedł poza progi szkół, uniwersytetów, poza kręgi uczonych akademii, aby dotrzeć do laików, stał się jednym z niezbędnych akcesoriów mody intelektualnej” tamtego okresu⁵. Największe uznanie przyniosły mu *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, rozprawa w której łączył ów tytułowy rozum ze

³ Por. tamże, s. 68 i n.

⁴ „Ci radykałowie należeli bardziej do historii francuskiego i amerykańskiego Oświecenia aniżeli brytyjskiego. Paine spędził większość dorosłego życia w Ameryce i we Francji, był członkiem nie brytyjskiego parlamentu, lecz francuskiego Konwentu Narodowego. Nawet po uwięzieniu podczas jakobińskiego terroru i odebraniu mu francuskiego obywatelstwa pozostał we Francji, a później wyjechał nie do Anglii, lecz do Ameryki, gdzie zmarł. Priestley uhonorowany został przez francuskie Zgromadzenie Narodowe; jednak wybrał życie nie we Francji, lecz w Ameryce, gdzie zmarł. Price i Godwin spędzili całe życie w Anglii, jako gorliwi sympatycy Rewolucji Francuskiej”. Por. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004, s. 94 i d.

⁵ „Często jakaś aluzja, jakiś cytat, jakieś powiedzenie zaczerpnięte nawet nie z głównych dzieł, ale z utworów najmniej znanych dowodzą, że Locke tkwi stale w pamięci, w ciągłym pogotowiu, niczym sztuka złota, którą wyciąga się przy łada okazji, aby zabłysnąć nią jakby mimochodem”. Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVII wieku*, wyd. cyt., s. 53 i n.

zmysłami i zmysłowością. Spory rozgłos zyskał również jego *List o tolerancji* – stanowi on napisany w formie eseju apel o tolerancję, przede wszystkim religijną, bez której nie tylko rozum ludzki nie może w pełni wykazać swoich możliwości, ale także nikt nie może czuć się bezpiecznie w takim kraju, jakim były podzielone religijnie na różne Kościoły i wyznania Wyspy Brytyjskie. Dużego formatu filozofami byli wówczas również Thomas Hobbes i David Hume. Każdy z nich miał swój pogląd na temat związków religii i religijności z rozumem i racjonalnością, a także – co niemniej istotne – mieli oni odwagę stawić go pod osąd publiczny.

1. Thomas Hobbes (1588–1679)

Hobbes pochodził z niezbyt zamożnej rodziny (jego ojciec był wikarym w Kościele anglikańskim), a swoje wykształcenie zawdzięczał stryjowi, który najpierw pokrywał koszty jego nauki w szkole prywatnej w Malmesbury, a następnie w Magdalen Hall w Oxfordzie. Uczelnię ukończył w 1608 r. z wyróżnieniem, co ułatwiło mu otrzymanie posady prywatnego nauczyciela w domu lorda Devonshire (rodzinie tej służył swoją wiedzą przez ponad 60 lat). W 1610 r. odbył swoją pierwszą podróż do Francji i Włoch. Później jeszcze kilkakrotnie przebywał w tych krajach. Wyjazdy te umożliwiły mu zarówno bezpośrednie obserwacje ówczesnego życia społecznego, w tym religijnego, jak i nawiązanie bezpośrednich kontaktów z zagranicznymi uczonymi i filozofami (takimi jak o. M. Mersenne i Galileusz). Napisane w 1640 r. *Elementy prawa* odebrane zostały w Anglii przez środowisko wigów jako pochwała monarchii absolutnej. W obawie przed ich zemstą Hobbes ponownie wyjechał do Francji. Tam opublikowana została (w 1642 r.) druga wersja tego dzieła – nosiła ona tytuł *De Cive (O obywatelu)* i zawierała oskarżenie różnych grup religijnych o doprowadzenie do wybuchu wojny domowej w Anglii. W 1647 r. Hobbes poważnie zachorował. Po powrocie do zdrowia rozpoczął pracę nad *Lewiatanem*, dziełem, które zarówno przyniosło mu sławę, jak i przysporzyło też немало wrogów (nie dopuścili oni m.in. do przyznania mu członkostwa Królewskiego Towarzystwa Naukowego, czyli Angielskiej Akademii Nauk).

Z całą pewnością, dzieło to stanowi pochwałę silnej władzy publicznej. Ów tytułowy Lewiatan bowiem to państwo, które „nie jest niczym innym niż sztucznym człowiekiem, choć większych wymiarów i większej

siły niż człowiek naturalny, którego obronie i opiece ma służyć. W tym sztucznym człowieku władza suwerenna jest sztuczną duszą, jako że daje życie i ruch całemu ciału: sędziowie i inni urzędnicy wymiaru sprawiedliwości i egzekutywy są sztucznymi stawami [...]; *salus populi* (bezpieczeństwo narodu) jest jego zadaniem; doradcy, którzy podają myśl o wszystkich rzeczach, jakie państwo znać winno, są jego pamięcią; słuszość i prawo są sztucznymi jego rozumem i wolą; zgoda zdrowiem; bunt chorobą; wojna domowa śmiercią. Wreszcie pakt i umowy, z których pomocą zostały początkowo utworzone części tego ciała politycznego, a później złożone i związane w jedno, podobne są do jego *fiat*, czyli *uczynmy człowieka*, które to słowa wypowiedział Bóg w akcie stworzenia”⁶.

Dzieło to stanowi jednak również, a nawet przede wszystkim pochwałę „naturalnego człowieka”, to znaczy takiego, który to wszystko, co otrzymał w akcie stworzenia, chce i potrafi wykorzystać do zaspokojenia swoich naturalnych potrzeb – takich jak potrzeba poznania samego siebie i swojego otoczenia, przewidzenia bliższej i dalszej przyszłości, rozmawiania i porozumiewania się z innymi ludźmi itd. Odpowiedzi na pytanie, jak człowiek ten może i powinien to osiągnąć udziela Hobbes w części pierwszej tego dzieła, zatytułowanej *O człowieku*. Z jej rozdziału I dowiadujemy się zatem, że pierwszym krokiem w tym kierunku jest i powinno być nawiązanie kontaktu zmysłowego z otoczeniem („Nie ma bowiem w ludzkim umyśle pojęcia, które by pierwotnie, całkowicie lub częściowo nie zrodziło się w organach zmysłowych”), drugim skorzystanie z możliwości, jakie daje ludzka wyobraźnia i pamięć („wyobraźnia i pamięć to po prostu jedna rzecz, która w różnych rozważaniach ma różne nazwy”), trzecim dokonanie analizy tego, co stanowi ową „materię” wrażeń i wyobrażeń oraz oddzielenie od nich tego, co stanowi „przedmiot taki, jak się on ukazał zmysłowi”, od tego, co stanowi jego „złożenie”, zaś w „złożeniach” tego, co stanowi „fikcje umysłu”, „marzenia senne” i innego rodzaju „zjawy” i „wizje” (pojawiają się wówczas, gdy „jakimś przypadkiem nie zauważamy, żeśmy spali”).

Do tej sensualistycznej koncepcji pochodzenia ludzkich treści i form poznawczych dołączona jest: naturalistyczna koncepcja języka („ogólny użytek języka polega na tym, że przekształca się naszą mowę wewnętrzną w mowę słowną, tok myśli zaś w tok wyrazów”), umysłu (okazuje się on

⁶ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 5 i n.

zdolnością liczenia, rejestrowania, oznaczania, wyrażania itp.), jego właściwego używania (jest on właściwie użyty wówczas, gdy pozwala uniknąć niedorzeczności, czyli „słowa bez znaczenia” oraz naturalistyczna koncepcja ludzkiego rozumu, rozumienia i wiedzy – ten pierwszy „nie jest niczym innym, niż tylko *liczeniem* [...] ciągów nazw ogólnych, które zostały uznane w tym celu, by *zarejestrować* i *oznaczyć* nasze myśli”, to drugie to nic innego niż „ujęcie pojęciowe” tego, co jest liczone, rejestrowane i oznaczane („Gdy człowiek *rozumuje*, to nie czyni nic innego, tylko ujmuje pojęciowo”), zaś wiedza to wszystko to, co się „zdobywa jedynie przez takie używanie zmysłów i umysłu, które pozwala na właściwe „wiązanie jednego twierdzenia z innym” i „dochodzenie do poznania wszelkich zestawień nazw, które dotyczą danego tematu”. Dalej mamy: naturalistyczną koncepcję uczuć i pragnień (takich m.in. jak pragnienie odczuwania przyjemności i unikania przykrości), naturalistyczną koncepcję cnót intelektualnych („Przez *cnoty intelektualne* rozumie się zawsze takie uzdolnienia umysłu, jakie ludzie chwala i cenią i jakich by pragnęli dla siebie”) oraz naturalistyczne koncepcje „mocy przyrodzonej, wartości i dostojeństwa (pierwsza z nich okazuje się „doskonałością władz ciała”, druga „ceną człowieka”, zaś trzecie jest „wartością jaką mu przypisuje państwo i społeczność”).

Uwagi na temat religii i religijności oraz sugestie, że z ich racjonalnością nie zawsze jest tak jak być powinno pojawiają się już w tych kilku pierwszych rozdziałach *Lewiatana* – m.in. w rozdziale VII (O celach rozumowania), w którym się mówi, że „rozumowanie nie może się zakończyć poznaniem bezwzględny fakt minionego czy też przyszłego” i przeciwstawia mu się „*przeświadczenie i wiarę*” oraz w rozdziale VIII (O cnotach intelektualnych), w którym wskazuje się na takie przeciwieństwa owych cnót jak szaleństwa („szaleństwo nie jest niczym innym niż nadmiernie przejawiającym się uczuciem”) i przypomina, że Żydzi „ludzi szalonych nazywali prorokami albo opętanymi [...], a niektórzy nazywali ludzi dotkniętych szaleństwem i prorokami i opętanymi”⁷. Kwestiom religii i religijności poświęcony jest w całości rozdział XII – już w jego pierwszym akapicie stwierdza się coś, co przynajmniej na pierwszy rzut oka

⁷ „Gdy chodzi o pogan, to nie ma tu nic dziwnego; albowiem choroby i zdrowie, przywary i cnoty i wiele różnych naturalnych cech oznaczali oni mianem demonów i czcili jako demony [...]. Dziwne jest nieco natomiast, że tak rzeczy rozumieli i Żydzi”. Dalej takich „dziwności” u Żydów i w Starym Testamencie wymienia się więcej i wszystkie one stawiają w kłopotliwej sytuacji naturalny rozum ludzki i naturalne rozumienie. Por. tamże, s. 69 i d.

wygląda na jakąś herezję; bo raczej żaden z Kościołów chrześcijańskich nie podpisałby się pod twierdzeniem, że „nie ma powodu wątpić, iż załączek *religii* jest również jedynie w człowieku” – rzecz jasna *naturalnej religii*, to znaczy takiej, która „ma źródło po pierwsze w pragnieniu, by poznać przyczyny”, po drugie w skłonności człowieka do myślenia, że każda rzecz „ma początek”, po trzecie w jego skłonności do zdawania się na autorytety w tych sytuacjach, w których jego własny rozum okazuje się bezradny, po czwarte w ludzkim „niepokojem o przyszłość” itd.

Tych „dalej” jest jeszcze sporo i wszystkie one prowadzą do generalnego wniosku, że *naturalną religię* nie tylko da się racjonalnie zrozumieć i wytłumaczyć, ale także wskazać sposoby i etapy jej racjonalizacji (od wiary „w wielu bogów u pogan” do „uznawania jednego Boga Wiecznego, Nieskończonego i Wszechmocnego”). Na końcu tego rozdziału pojawiają się uwagi krytyczne pod adresem Kościoła rzymskiego, który uznał się za „niezbędny do zbawienia” oraz „bardzo wielu takich, które przynoszą wyraźne korzyści papieżowi i jego duchowym poddanym, którzy rezydują w krajach innych książąt chrześcijańskich”, a którzy swoje panowanie zawdzięczają „wzajemnej zawiści i waśniom”. Pochodzenie i utrzymywanie przez tych „książąt” władzy można wytłumaczyć racjonalnie (m.in. poprzez odwołanie się do takich naturalnych ludzkich pragnień jak pragnienie panowania nad innymi), podobnie zresztą jak można racjonalnie wytłumaczyć takie praktyki jak pobieranie „opłat za mszę i za odpusty” (stoi za tym oczywiście ludzka żądza posiadania dóbr materialnych). Nie powinno się jednak tego ani aprobować, ani też racjonalnie usprawiedliwiać – prowadzi to bowiem do „zabicia najbardziej żywej wiary [...] jaką ludzie mają o świętości, mądrości czy też uczciwości swoich nauczycieli”.

W części drugiej *Lewiatana* Hobbes zajmuje się głównie problematyką społeczno-polityczną, w szczególności rozumnego i bezrozumnego – państwa, społeczeństwa, prawa, władzy, wolności poddanych, „sług publicznych” itd. Pojawiają się w niej również uwagi na temat religii i religijności, ale mają one charakter incydentalny lub ogólnikowy – jak chociażby w tym miejscu, w którym mowa jest o tym „wielkim Lewiatanie”, czyli państwie jako „*bogu śmiertelnym*, któremu, pod władztwem *Boga nieśmiertelnego* zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę”. Tę część rozważań Hobbesa kończy jednak rozdział o *Królestwie Boga w stanie natury* – pojawia się w nim nie pochwała „stanu pierwotnego natury, to znaczy: stanu absolutnej wolności”, bowiem stan ten „jest anarchią i stanem wojny” wszystkich ze wszystkimi, lecz pochwała takiego państwa, w którym

panuje jeden Bóg, a poddani „wierzą, że istnieje Bóg, który rządzi światem i który dał przykazania i rozdaje nagrody i kary rodzajowi ludzkiemu”; a tych, którzy w to nie wierzą uznają za swoich wrogów. W *Królestwie* tym Bóg „objawia swoje prawa trzema drogami: poprzez to, co dyktuje *przyrodzony rozum*, poprzez *objawienia* oraz poprzez głos jakiegoś *człowieka*, któremu na drodze cudu daje zaufanie u wszystkich innych ludzi. Stąd powstaje trojake słowo Boże: *przemawiające do rozumu, do uczuć* oraz słowo *prorocze*.

Co się tyczy nadprzyrodzonego uczucia, które polega na objawieniu czy też inspiracji, to tą drogą nie zostały dane żadne prawa powszechne, jako że w ten sposób Bóg przemawia tylko do poszczególnych osób, mówi przy tym różne rzeczy różnym ludziom”⁸. W stwierdzeniach tych zawiera się wskazanie nie tylko tego, co w religii i religijności jest i powinno być z natury racjonalne, ale także tego, co z natury nie jest i nie może być racjonalne, ale fakt, iż nie jest ono i nie może być racjonalne da się racjonalnie wyjaśnić oraz wskazać jego miejsce w życiu ludzkim; z wypowiedzi tej jasno wynika, że lokuje się ono raczej w sferze życia prywatnego niż publicznego. Podobnie jest ze wskazaniami w kwestii „oddawania czci i kultu”, które może być „bądź *publiczne*, bądź *prywatne*”, a prywatne może być bądź to „praktykowane w ukryciu” (wówczas jest „dobrowolne”), bądź też „na oczach wielu ludzi” (wówczas „nigdy nie jest wolne od pewnego przymusu”).

Rozdział ostatni części drugiej stanowi wprowadzenie do części trzeciej tego dzieła, zawierającej istotne dopowiedzenia kwestii *Królestwa Boga w stanie natury*, nazywanego tam „państwem chrześcijańskim” i przedstawianego jako „królestwo” panowania zarówno „słowa bożego”, jak i ludzkiego rozumu i ludzkiej rozumności; „Choć bowiem w słowie bożym jest wiele rzeczy, które przechodzą rozum, to znaczy: których rozum przyrodzony nie może ani dowieść, ani obalić, to przecież nie ma w tym słowie nic takiego, co by było niezgodne z rozumem, gdy się zaś tak wydaje, to jest to wina bądź naszego nie dość umiejętnego interpretowania, bądź też błędnego rozumowania”. W każdym przypadku oznacza to, że linię podziału między prawdziwym oraz fałszywym chrześcijaństwem wyznacza ludzki rozum i ludzka rozumność.

W pierwszej kolejności wyznacza on „zasady polityki chrześcijańskiej”, polityki, której nie ma i być nie może bez logiki, a w niej bez zasa-

⁸ Por. tamże, s. 317 i d.

dy, że jeśli „rzecz w Piśmie jest zbyt trudna do zbadania i wyjaśnienia, to winniśmy trzymać się w naszym rozumieniu samych słów i nie silić się, uciekając się do logiki, na przesiewanie prawdy filozoficznej z takich tajemnic, które nie dają się pojąć ani też nie podpadają pod żadną regułę wiedzy przyrodzonej” („nie rozumiem tu poddanie naszej władzy intelektualnej przekonaniu jakiegoś innego człowieka, lecz wolę do posłuszeństwa, gdzie posłuszeństwo jest obowiązkiem”). Jest to również taka „polityka”, która dopuszcza wiarę w to, że Bóg przemawia do ludzi zarówno „za pośrednictwem proroków i apostołów, czy też Kościoła”, jak i bezpośrednio. „Jeśli jednak ktoś powie, że Bóg mówił do niego we śnie, to nie jest to nic więcej, niż gdyby powiedział, że śniło mu się, iż Bóg do niego mówił; co nie ma mocy, ażeby pozyskać wiarę u kogoś, kto wie, że sny mają przeważnie przyczyny przyrodzone i mogą wypływać z poprzednich myśli; takie są na przykład sny, które wypływają z zarozumiałości, z niemądrej pychy, z fałszywego mniemania o swojej bogobojności czy też o własnej cnotcie, dzięki czemu człowiek myśli, że zasłużył na łaskę niezwykłego objawienia”⁹. Jest w tym oczywiście nieco psychologii religijności, ale jest w tym również – mówiąc współczesnym językiem – sporo socjologii religii, bo chodzi tutaj przede wszystkim o odróżnienie religijności publicznej (za którą stoją takie oczekiwania zbiorowe jak intersubiektywna wyrażalność, sprawdzalność czy powtarzalność świadectw przeżyć psychicznych) od religijności prywatnej, która ma również swoje racje, ale mają one charakter subiektywny, jednostkowy czy wręcz partykularny (tak jak partykularny charakter ma np. „potrzeba kłamania”).

Szczególnym przypadkiem połączenia tej psychologii i socjologii religii oraz historii wierzeń i praktyk religijnych są w ujęciu Hobbesa prorocy i cuda. Proroków ich społeczne otoczenie (takie np. jak „lud Izraela”) rozpoznawał i rozpoznaje zarówno na podstawie tego, że „ktoś mówi, że jest prorokiem” (doznał łaski „objawienia bożego”), jak i tego, że ten ktoś czyni cuda. Problem jednak w tym, że w przeszłości pojawiali się zarówno prawdziwi, jak i fałszywi prorocy, jedni i drudzy czynili „wielkie cuda” (takie chociażby jak „dokonane przez czarodziejów egipskich”) i nie ma pewnego sposobu odróżnienia prawdziwych cudów od fałszywych. Jedynym zatem co pozostaje posługującym się rozumem prawdziwym chrześcijanom jest zdanie się na to Pismo święte, „które od czasu naszego Zbawiciela zastępuje i wystarczająco kompensuje brak wszelkiego innego

⁹ Por. tamże, s. 332.

proroctwa i z którego przez rozumną i uczoną interpretację oraz staranne rozumowanie można łatwo wyprowadzić wszelkie reguły i przepisy niezbędne do tego, iżbyśmy poznali nasze obowiązki wobec Boga i ludzi, bez szczególnego natchnienia czy też inspiracji nadprzyrodzonej”.

W dalszej części swoich wywodów Hobbes pokazuje oczywiście na czym może i powinna polegać ta „rozumna i uczona interpretacja” Pisma świętego, i to pokazuje w perspektywie historycznej, wychodząc od starożytności i czasów jemu współczesnych. Na końcu tej długiej drogi racjonalizacji religii pojawia się „kościół Anglii” jako naturalny i prawowierny sukcesor tego wszystkiego, co w przeszłości było mądrością i pozostało mądrością – zarówno w wierzeniach, jak i w praktykach religijnych. W niejednym miejscu tych wywodów pojawiają się wyraźne sugestie, że „prywatny rozum musi podporządkować się publicznemu”, a prywatna religijność religijności publicznej (zbiorowej), i dotyczy zarówno tych osób, które posiadają „wielki rozum”, jak i tych, którzy obdarzeni są jedynie „średniej miary rozumem”. Przemawiać ma za tym nie tylko mądrość jednostkowa i wzgląd na jednostkowe potrzeby, ale także, a nawet przede wszystkim mądrość zbiorowa i wzgląd na potrzeby zbiorowe – takie jak potrzeba życia wiecznego i zbawienia po śmierci, oraz takie jak potrzeba życia na ziemi w pokoju, szczęściu i dobrobycie.

W rozdziale XXXIX stawia Hobbes problem miejsca Kościoła w społeczeństwie oraz jego społecznych zadań. Według niego, Kościół to przede wszystkim „*społeczność ludzi wyznających religię chrześcijańską, połączonych i zjednoczonych w osobie jednego suwerena, na którego rozkaz winni się zbierać, przez którego zaś nieupoważnieni zbierać się nie powinni*”; a ponieważ „na ziemi nie ma takiego powszechnego Kościoła, którego by wszyscy chrześcijanie obowiązani byli słuchać (nie ma bowiem na ziemi żadnej mocy, której podlegałyby wszystkie inne państwa)”, trzeba mówić o wielu Kościołach i wielu suwerenach, których obywatele poszczególnych państw zobowiązani są słuchać. W odpowiedzi na pytanie jak powinien być w nich rozwiązywany stosunek władzy świeckiej do duchownej, Hobbes odwołuje się do przykładu Kościoła anglikańskiego, w którym obie władze skupione są w jednym ręku, to znaczy angielskiego monarchy. Jego zdaniem, każde inne rozwiązanie prowadzi do „powstania frakcji i wojny domowej w państwie między *Kościółem i państwem, między zwolennikami władzy duchowej i zwolennikami władzy doczesnej, między mieczem sprawiedliwości i tarczą wiary*”. Dla uzasadnienia tej kontrowersyjnej tezy (trzeba pamiętać, iż toczyła się wówczas w Anglii wielka

batalia purytan o prawo do publicznego praktykowania ich religii) odwołuje się do „uprawnień w Królestwie Bożym za Abrahama, Mojżesza, najwyższych kapłanów oraz królów judzkich” oraz do „misji naszego błogosławionego Zbawiciela”, który wprawdzie występował w różnych rolach (m.in. „kozła ofiarnego i pokutnego”), ale miał „mieć całą władzę, jaką miał Mojżesz prorok oraz najwyżsi kapłani, którzy przyszli po proroku”.

W szczegółowym wyjaśnieniu kwestii związanych z władzą kościelną różnicował jej sprawowanie na okres „przed nawróceniem królów i ludzi”, to znaczy przed uznaniem w Cesarstwie Rzymskim chrześcijaństwa za religię państwową, oraz „po ich nawróceniu” na chrześcijaństwo i pozwoleniu na jego „publiczne nauczanie”. Wspólne dla tych okresów jest jednak traktowanie przez prawdziwych chrześcijan władzy kościelnej jako „tylko władzy nauczania”, o czym zdają się zapominać współcześni Hobbesowi chrześcijanie – tacy np. jak kardynał Bellermin, który „rozważał bardzo wiele zagadnień dotyczących kościelnej władzy papieża rzymskiego” („Zaczyna się od tego czy władza ta winna być monarchiczna, arystokratyczna, czy też demokratyczna”)¹⁰. Po krótkim przypomnieniu takich chwalebnych kart w historii Kościoła, jak działalność apostołska i misyjarska męczenników (tych, którzy oddali życie za to nauczanie) przeszedł Hobbes do przypomnienia takich znacznie mniej chwalebnych praktyk, jak ekskomunikowanie (zarówno bez pomocy władzy państwowej, jak i z jej pomocą), przejęcie przez biskupa Rzymu (papieża) władzy zwierzchniej nad innymi biskupami oraz dążenie papieża do przejęcia władzy świeckiej nad królami i książętami świeckimi. Jego zdaniem, praktyki te nie znajdują uzasadnienia ani w Ewangeliach, ani w nauczaniu apostołskim. W podsumowaniu do tych rozważań o władzy kościelnej określa on „warunki zbawienia” – „zawarte to jest w dwóch cnotach: w wierze w Chrystusa oraz w posłuchu dla praw”. Za wymagające szerszego wyjaśnienia uznał tylko drugi z tych „warunków”; w wyjaśnieniu tym stwierdza, że chodzi o „posłuch” zarówno dla „prawa bożego” („prawami bożymi są tylko prawa natury, z których najważniejsze jest to, że nie powinno się łamać naszej wiary”), jak i dla „prawa państwowego”, które jest prawem tylko wówczas, gdy zostało ustanowione przez „suwerena państwowego” (każde inne

¹⁰ Wymieniony tutaj kard. Robert Bellermin (1542–1621) był jednym z głównych oskarżycieli zarówno w procesie Giordana Bruna, jak i w procesie Galileusza. Przez Hobbesa przedstawiany jest jako zwolennik koncepcji skupienia w ręku papieża całej władzy (zarówno kościelnej, jak i świeckiej) oraz postawienia go nad wszystkimi innymi władcami tego świata.

„tylko radą, której człowiek na własne ryzyko może odmówić posłuchu, nie popełniając niesprawiedliwości”). Podany jest tam również „jedyny artykuł wiary” religijnej koniecznej do zbawienia (jest to wiara w to, że „*Jezus jest Chrystusem*) oraz wykładnia „artykułu” – usprawiedliwienia przez wiarę¹¹.

Ostatnia część *Lewiatana* zawiera krytykę tych chrześcijańskich praktyk, które prowadzą do powstania i panowania tego, co Hobbes nazywa „Królestwem Ciemności”, a co „nie jest niczym innym niż *sprzymierzeniem oszustów, którzy [...] starają się naukami ciemnymi i błędnymi zgasić w ludziach światło zarówno przyrodzone, jak i światło Ewangelii [...]*”. Te praktyki to po pierwsze „fałszywe posługiwanie się Pismem”, po drugie „demonologia poetów pogańskich”, po trzecie „mieszanie z Pismem różnych pozostałości religii oraz pustej i błędnej filozofii Greków, w szczególności Arystotelesa”, i po czwarte „mieszanie z tymi dwiema rzeczami fałszywych i niepewnych tradycji oraz zmyślonych czy też niepewnych dziejów”. „Największym i głównym nadużyciem Pisma, z którego niemal wszystkie inne się wywodzą albo mu służą jest takie wykręcanie tego Pisma, iżby dowieść, iż królestwem Bożym [...] jest obecnie istniejący Kościół, czyli mnogość chrześcijan, obecnie żyjących czy też już zmarłych, lecz którzy powstaną w Dniu Ostatecznym”. Stąd m.in. pochodzą: „roszczenie papieża do tego, iż jest on namiestnikiem powszechnym w Kościele obecnym”, duchownych katolickich do bycia jedynym klerem uprawnionym do pobierania daniny oraz „wyjęcie pewnych ludzi [...] z obowiązku płacenia daniny i spod jurysdykcji trybunału państwa świeckiego”. Wyrazem „powszechnych nadużyć Pisma” jest również: „przekształcenie konsekracji w obrzęd zaklinalnia, czy też rzucania czarów”, a „zaklinalnia” w obrzędy „chrztu, zawierania małżeństw, ostatniego namaszczenia, odwiedzenia chorego, konsekracji kościołów i cmentarzy kościelnych oraz inne podobne, niewolne od praktyk rzucania uroku”. Te i podobne im praktyki można w jakiś sposób tłumaczyć występowaniem w Nowym Testamencie „pewnych bardzo ciemnych miejsc”, ale nie można ich usprawiedliwiać ani „z wiary” („nie są konieczne do wiary chrześcijańskiej”), ani „z rozumu” (nie przemawiają za nimi mocne racje), ani też z „powszechnych potrzeb ludzkich” (służą bowiem tylko stosunkowo niewielu).

¹¹ W jej świetle: „gdyby przez sprawiedliwość rozumieć słusność samych działań, to żaden człowiek nie mógłby być zbawiony, jako że nie ma człowieka, który by nie przekroczył prawa Bożego. Gdy więc mówi się, że nas czynią sprawiedliwymi nasze czyny, to należy tu rozumieć wolę, którą Bóg zawsze przyjmuje za sam czyn, zarówno u ludzi dobrych, jak i u złych”. Por. tamże, s. 537.

Podobnie rzecz się przedstawia z „demonologią oraz innymi pozostałościami religii pogan”. Kryje się za nimi nie tyle niewiedza, co z jednej strony „roszczenia starożytnych do „wiedzy o przyrodzie”, z drugiej natomiast nader skromne środki i możliwości, którymi oni dysponowali. Kryją się za tym również pewne racje społeczne – widoczne zwłaszcza w poczynaniach tych władców, którzy „ustanawiali demonologię [...] dla spokoju publicznego i dla zapewnienia posłuchu poddanych”. Ta społeczna racja podtrzymywania i upowszechniania demonologicznych wierzeń i praktyk, do których Hobbes zalicza nie tylko wiarę w „moc czartów”, ale także taką pozostałość pogańską w Kościele katolickim, jaką stanowi oddawanie czci obrazom, zdejmowanie nakrycia głowy przed człowiekiem posiadającym władzę i autorytet, kanonizowanie i czczenie świętych oraz relikwii, tym bardziej traci na znaczeniu im w większym stopniu ogół będzie posługiwał się rozumem. Rzecz jasna, posługiwał się nim nie w taki sposób w jaki posługiwał się kler katolicki oraz podtrzymujący demonologię świeccy władcy.

Odpowiedź na pytanie o jaki tutaj rozum chodzi znajduje się w różnych miejscach *Lewiatana*, w tym w jego rozdziale XLVI, w którym prowadzona jest krytyka „czczej filozofii i legendarnej tradycji”. Z zawartych tam wywodów wynika, że nie jest to ani taki rozum, który – tak jak u starożytnych filozofów i uczonych – miał dać „prawdę niezmienną, ogólną i wieczną”, ani też taki, który – tak jak u teologów – był „oparty na autorytecie ksiąg” i dawał „nie wiedzę, tylko wiarę”, lecz taki, który daje tę „wiedzę pierwotną, którą zwie się doświadczeniem i na której opiera się roztropność”. Dla takiego rozumu nie było i nie ma miejsca w szkołach publicznych nazywanych w przeszłości „akademiami” i „liceami”, a współcześnie „uniwersytetami”¹². Jest natomiast dla niego miejsce w prywatnym życiu człowieka – z pewnymi jednak ograniczeniami dla „prywatnej filozofii prawa” („U człowieka prywatnego interpretowanie prawa wedle własnego rozumienia, bez upoważnienia ze strony państwa, to znaczy bez pozwolenia ze strony reprezentanta tego państwa, jest również błędem w rozumieniu rzeczy politycznych”). Generalnie jednak ma to być rozum przyrodzony każdemu człowiekowi, a swoje wysokie kwalifi-

¹² Zdaniem Hobbesa, w tych ostatnich „zostały stworzone główne szkoły dla trzech profesji, a mianowicie: szkoła religii rzymskiej [to znaczy katolickiej – uwaga własna], prawa rzymskiego i sztuki leczenia. Studium filozofii zaś nie ma innego miejsca poza tym, że jest służką religii rzymskiej. Ponieważ zaś autorytet Arystotelesa jest tam jedynym autorytetem, przeto to studium poświęcone jest właściwie nie filozofii (której istota nie zależy od autorytetów), lecz arystotelizmowi”. Por. tamże, s. 598 i d.

kacje zdobywa on nie poprzez studiowanie ksiąg czy słuchanie uniwersyteckich „doktorów”, lecz poprzez kontakty z bliższym i dalszym otoczeniem (przyrodniczym i społecznym), poprzez podróże i obserwacje itp. W podsumowaniu do tego rozdziału Hobbes pyta: „czymże są wszystkie legendy o fikcyjnych cudach w życiu świętych i wszystkie opowiadania, jakie przytaczają doktorzy Kościoła rzymskiego, ażeby potwierdzić swoje nauki o piekle, czyśćcu, o mocy egzorcyzmu oraz inne nauki, które nie mają żadnego uzasadnienia ani w rozumie, ani w Piśmie? Czymże są również wszystkie te podania, które oni nazywają niepisany słowem bożym, jeśli nie bajkami starych kobiet”; rzecz jasna, są one bajkami z punktu widzenia tego rozumu, którym sam Hobbes się posługuje i do którego stara się on przekonać czytelnika tego dzieła.

Po wskazaniu „korzyści, która wynika z takiej ciemności” (stanowią ją ma przede wszystkim przejście przez Kościół rzymski, „rządów nad ludem w naszej części świata chrześcijańskiego”) i dokonaniu pewnej reasumpcji stawianych „królom ciemności” zarzutów, składa on takie zapewnienie jakie składa niemal każdy programowy racjonalista, to znaczy, że „zasady jego nauki jako całości są prawdziwe i słuszne”, zaś „rozumowanie jest uzasadnione”, oraz takie, które zwykle składa, a przynajmniej powinien złożyć racjonalista uważający się za dobrego chrześcijanina, to znaczy, że w tym co napisał nie ma niczego takiego, „co by było sprzeczne ze Słowem Bożym czy z dobrymi obyczajami”¹³. Ta dbałość o wzgląd publiczny widoczna jest oczywiście od pierwszych do ostatnich kart *Le-wiatana*. Ona też skłania do generalnego wniosku, że podstawową racją, którą Hobbes operuje jest „racja państwa”, dokładniej „racja Anglii” oraz „racja” takiej najwyższej władzy w tym państwie, jaką stanowi taki monarcha, który chce i potrafi zaprowadzić w nim pokój. Na ostatnich stronach tego dzieła wymieniani są jedynie Henryk VIII i Elżbieta I, ale można się domyślać, że jego oczekiwania spełniali również: Jakub I (1603–1625), władca ze szkockiej dynastii Stuartów, który próbował skupić w swoim ręku nie tylko całą władzę świecką, ale także religijną, oraz Karol I (1625–1649), król, który wprawdzie formalnie zgodził się na podzielenie się władzą z mającymi przewagę w parlamencie purytanami, ale faktycznie nie

¹³ „I chociaż w czasach, kiedy państwami wstrząsają rewolucje, nie może być konstelacji warunków sprzyjających temu, iżby się w nich rodziły prawdy tego rodzaju [...], to przecież nie mogę myśleć, iżby tę rozprawę potępił w czasach obecnych czy to publiczny sędzia doktryn, czy też ktokolwiek, kto pragnie zachowania pokoju publicznego” (tamże, s. 636).

miał zamiar przestrzegać podpisanego z nimi porozumienia (tzw. *Petycji o prawie*) i podjął próbę (w 1629 r.) definitywnego rozprawienia się z tą opozycją. Doprowadziło to do kilkuletniej wojny domowej (1642–1649), która zakończyła się zwycięstwem parlamentu oraz postawieniem przed sądem i skazaniem na śmierć „tyrana, zdrajcy, mordercy i wroga państwa” Karola I (wyrok wykonano 30 stycznia 1649 r.)¹⁴.

Post scriptum

Swoistym dopiskiem do *Lewiatana* Hobbesa jest *Etyka protestancka* Maxa Webera, zwłaszcza te jej części, w których prezentowane są związki ascezy protestanckiej z duchem kapitalizmu. Wyróżniane są tam te odmiany kalwinizmu, które w Anglii tworzyły formację społeczno-religijną nazywaną purytanizmem¹⁵. Weber przedstawia zarówno jego „najbardziej charakterystyczny element” (stanowi go „dogmat wyboru do łaski”), jak i łączącą się z nim walkę z Kościołem anglikańskim „o kulturę” – nie tylko religijną, ale także polityczną, w tym kulturę sprawowania „rządów dusz”, lub też – mówiąc całkiem zwyczajnie – ustalenie tego, kto może i powinien rządzić ludźmi. Według chrześcijan, w tym chrześcijan należących do Kościoła anglikańskiego, ostatecznym „rządcą dusz” jest Bóg. Różnice między nimi pojawiały się i pojawiają dopiero w odpowiedzi na pytania o sposób sprawowania tych rządów oraz ich egzekwowania na ziemi. Tutaj występowały między anglikanami i purytanami najgłębsze różnice. Ci pierwsi bowiem uznali, że najwyższym ziemskim sukcesorem Boga jest król Anglii. Zaakceptowali oni jego zwierzchnictwo nad swoim Kościołem i występowali przeciwko tym, którzy słowem lub czynem to kwestionowa-

¹⁴ Por. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii. Od Chaucera do Wiktorii*, Warszawa 1961, s. 238 i d.

¹⁵ „[...] purytanizm nie był prądem jednolitym, już w XVI w. rozczepił się na kilka odłamów. Najbogatsza część purytanów, zarówno mieszczaństwa, jak i *gentry*, dążyła do nadania nowemu Kościołowi ściśle kalwińskiej struktury. [...] Byli to prezbiterianie, ponieważ – co wyjaśnia ich nazwę – w ich organizacji kościelnej główną rolę odgrywali starsi gminy religijnej zwani prezbiterami. [...] Radykalniejszy odłamek w ruchu purytańskim stanowili independenci, czyli niezależni. Proklamowali oni zupełną autonomię każdej gminy, zarówno od władzy królewskiej, jak i kościelnej. Domagali się jak najbardziej swobodnej formy kultu i odrzucając wszelkie obowiązkowe formy obrzędowe, pozostawiali każdemu członkowi prawo swobodnego głoszenia kazań”. Por. H. Zinks, *Historia Anglii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001, s. 177.

li. Natomiast purytanie odpowiedzi na te pytania uzależniali od przyjęcia nauk o: „upadku człowieka” („człowiek poprzez swój upadek w stan grzechu utracił całkiem zdolność swej woli do czegoś duchowo dobrego i prowadzącego do zbawienia”), „podwójnej predestynacji” (przeznaczeniu przez Boga jednych do zbawienia, innych zaś do wiecznego potępienia), „oświecaniu” jednych i „oślepianiu” innych („Co się tyczy ludzi bezbożnych i złych, których Bóg za wcześniejsze grzechy zaślepia i zatwardza, to nie tylko pozbawia ich swej łaski, dzięki której ich rozum mógłby zostać oświecony, lecz także zabiera im te dary, które mieli...”).

Max Weber, za którym podaję te najważniejsze punkty purytańskiej nauki pisze, że „przed każdym wierzącym musiało rychło pojawić się pytanie, które spychało wszelkie inne na dalszy plan: czy *ja* jestem tym wybranym. Dla samego Kalwina nie było to żadnym problemem. Czuł się «zbrojną opoką» i był pewny własnego stanu łaski. [...] Inaczej widzą to epigoni, [...] zwłaszcza kręgi zwyczajnych ludzi. Dla nich możliwość *rozpoznania* stanu łaski musiała mieć znaczenie pierwszorzędne”¹⁶. Udzielano oczywiście różnych odpowiedzi na to fundamentalne pytanie. Webera zainteresowały zwłaszcza te, które przyczyniły się – mniej lub bardziej bezpośrednio – do ukształtowania kapitalistycznego etosu pracy i kapitalistycznej etyki zawodowej – takie np. jakie pojawiają się w *Christiana Directory* Richarda Baxtera (znajduje się tam „zalecenie pracy zawodowej, jako środka służącego do zapominania obaw o własną bezwartościowość”), w *Apology* Roberta Barcleya (liderów ruchu kwakerskiego) oraz w działalności misyjnej Johna Foxa (lidera ruchu kwakerskiego), Hanisera Knolly’ego (lidera ruchu baptystów) i Johna Wesleya (lidera ruchu metodystycznego). W efekcie purytanizm jako ruch społeczno-religijny „niósł z sobą etos racjonalnego mieszczańskiego systemu gospodarczego i racjonalnej organizacji pracy” oraz doprowadził do pojawienia się i umocnienia innych kapitalistycznych racjonalności – takich jak racjonalne planowanie, oszczędzanie, zaciąganie długów czy wykorzystywanie czasu; nie „na rozrywki towarzyskie, «leniwe pogawędki», luksus, czy spanie dłużej niż jest to konieczne dla zdrowia”, lecz na działanie dla bożej i swojej chwały oraz pomnażanie tych dóbr, które są niezbitym świadectwem naszej ro-

¹⁶ Na potwierdzenie tego przywołuje ona te fragmenty *Westminster confession*, w których mówi się m.in., że „wybrany musi często walczyć o to, by osiągnąć *certitudo*, które daje mu dopiero świadomość spełnionego obowiązku. Wierzący nie może być jej nigdy całkowicie pozbawiony”. Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 92 i d.

zumnej mobilności, zaradności, przezorności itd. oraz potwierdzeniem tego, że Bóg nam sprzyja¹⁷.

Odpowiadając na pytanie jak ta purytańska etyka ma się do polityki, M. Weber wskazuje przede wszystkim na związany z nią etos indywidualnej wolności, to znaczy prawa każdego człowieka do wyboru swojej drogi racjonalnego życia tutaj na ziemi oraz prawa do tworzenia instytucjonalnych ram dla owego życia; w Anglii „purytanizm dawał swym wyznawcom zdolność tworzenia wolnych instytucji”, w tym instytucji religijnych. Tych, którzy tego prawa nie chcieli uznać, purytanie traktowali nie tylko jako swoich wrogów, ale także wrogów Boga, prawdziwej chrześcijańskiej wiary oraz takiego państwa, którego podstawowym zadaniem i powołaniem jest stanie na straży owej wolności. Weber w *Etyce protestanckiej* jedynie szkicowo przedstawił znaczenie ascetycznego racjonalizmu dla „rodzaju organizacji i funkcji różnych wspólnot, poczynając od konwentykli, a kończąc na państwie”. Natomiast obszernie analizował i prezentował je w *Gospodarce i społeczeństwie*. Życie religijne zostało tam wpisane w ogólniejsze ramy „stosunków wspólnotowych”, purytanizm przedstawiany jest tam jako jeden z „typów religijnych stosunków wspólnotowych” należących do „wysoko rozwiniętych kultur”, zaś Anglia jako państwo racjonalnego prawa i racjonalnego jego stosowania oraz przestrzegania¹⁸.

W żadnej z przywołanych tutaj rozpraw Webera nazwisko Hobbesa się nie pojawia. Nie ulega jednak wątpliwości, że racjonalność życia społecznego, w tym religijnego, lansowana na kartach *Lewiatana* stawiana jest

¹⁷ M. Weber przywołuje w tym miejscu te fragmenty *Christian Directory* Baxtera („najlepszego kompendium purytańskiej teologii moralnej”), w których stwierdza się: „Miej poszanowanie czasu i codziennie uważaj, aby nie stracić swojego srebra. A jeśli próżna zabawa, stroje, biesiady, jałowe rozmowy, niekorzystne towarzystwo lub sen okażą się jedną z pokus, które miałyby pozbawić cię czasu, wzmóż czuwanie”. Por. tamże, s. 149 i d.

¹⁸ Charakteryzując ową purytańską racjonalność, pisał tam: „Racjonalny, trzeźwy, nie ulegający światu, celowy charakter działania i jego sukces stanowią oznakę, że pobłogosławił je Bóg. Nie czystość, jak u mnicha, lecz wykluczenie wszelkiej erotycznej «rozkoszności», nie ubóstwo, lecz wykluczenie wszelkiego rentierskiego używania bogactwa i jego feudalnego, cieszącego się życiem, ostentacyjnego manifestowania, nie ascetyczne umartwianie klasztorne, lecz czujny, racjonalnie opanowany sposób życia i unikanie wszelkiego oddawania się pięknu świata czy sztuce albo własnym nastrojom i uczuciom są wymogami, a zdyscyplinowanie i metodyka sposobu życia jednoznacznym celem, zaś «zawodowiec» typowym reprezentantem, natomiast racjonalne urzeczywistnienie stosunków społecznych i nadanie im postaci stosunków stowarzyszenia, swoistym następstwem wewnątrzświatowej ascezy, w przeciwieństwie do wszelkiej innej religijności świata”. Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 429 i d.

w nich pod znakiem zapytania. Rzecz nie w tym, że jest to racjonalność bez żadnych przemawiających za nią racji czy też bez tak poszukiwanej przez racjonalistów „racji ostatecznej” lub przynajmniej „dostatecznej” (*ration sufficere*), bowiem takie racje ona posiada – ową „racją ostateczną” jest tutaj, jak zresztą u każdego autentycznego chrześcijanina Bóg, zaś „racją dostateczną” racja państwa, które nie może być silne bez podporządkowania jego władzom najwyższym władz niższych i zwyczajnych obywateli. Kto tego nie chce lub nie potrafi zrozumieć musi się liczyć z najpoważniejszymi konsekwencjami, z utratą życia włącznie, i nie może oczekiwać ani na wsparcie którejś z instytucji (świeckich lub religijnych), ani na wsparcie którejś z grup społecznych, ani na znalezienie wyjaśnienia lub uzasadnienia dla swojej niesubordynacji w Piśmie świętym, ani też na rozliczenie się z niej we własnym sumieniu. Stwierdzenie, że oznacza to daleko idące zaufanie do rozumu stosunkowo nielicznej grupy rządzących i ich politycznych doradców, oraz jego brak w stosunku do licznych i zróżnicowanych społecznie grup rządzonych, jest oczywistością.

Zasadne jest postawienie pytania o racjonalność oceny przez Hobbesa sytuacji społecznej we współczesnej mu Anglii, w tym oczekiwań liczących się i wpływowych grup społecznych. Z pewnością, oczekiwania tych, którzy stanowili bazę społeczną purytanizmu i doprowadzili ostatecznie do zminimalizowania roli monarchy w tym kraju rozmijały się z propozycjami Hobbesa, a było to przecież nie tylko mieszczaństwo, ale także spora część ziemiaństwa (tzw. *gentry*)¹⁹. Jednak stwierdzenie, że postawił on całą stawkę na „partię” przegranych byłoby przesadą – nie tylko dlatego, że w jego czasach siły między tzw. „okrągłymi łbami” (rojalistami) i „kawalerami” (zwolennikami silnej władzy parlamentu) były wyrównane, a szale zwycięstwa przechylały się raz na jedną, raz na drugą stronę, ale także dlatego, że zgłosił on tak poważne zastrzeżenia do tradycyjnych wierzeń i praktyk chrześcijańskich oraz wysunął tak nowatorskie propozycje dosto-

¹⁹ „Ujmując rzecz generalnie, rojaliści najsilniejsi byli tam, gdzie ekonomiczne i społeczne przemiany, jakie zaszły w poprzednim stuleciu, najmniej dawały się odczuć. Król i Kościół spotykali się z największym przywiązaniem w okręgach wiejskich i w miastach targowych najodleglejszych od stolicy i szczególnie mało posiadających związków z handlem zamorskim. Najsilniejsze sympatie dla parlamentu i purytanów żywiono tam, gdzie świeże zmiany poszły jak najdalej, jak w Londynie [...], w portach morskich [...] i w miastach lub okręgach nowszego typu, takich jak Taunton, Birmingham i doliny po obu stronach Gór Pennińskich, gdzie wyrabiano sukno”. Por. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, wyd. cyt., s. 239 i d.

sowania ich do wymagań naturalnego rozumu, że można go uznać nie tylko za filozofa, ale także za religijnego reformatora, w tym reformatora Kościoła anglikańskiego.

2. David Hume (1711–1776)

Życie Davida Hume'a przypada na okres, w którym Anglia – występująca od 1707 r. (po unii ze Szkocją) pod nazwą Wielkiej Brytanii – przeżywała okres stabilizacji politycznej i wyraźnej poprawy sytuacji ekonomicznej wielu grup społecznych. Zasiadający na jej tronie królowie z linii hanowerskiej – Jerzy I (1714–1727), Jerzy II (1727–1760) oraz Jerzy III (1760–1820) – wprawdzie w niewielkim stopniu przyczynili się do umocnienia jej pozycji, ale też jej nie destabilizowali. Po prostu, problemami publicznymi raczej mało się interesowali, a swój czas dzielili albo – jak Jerzy I – między Londynem i ukochanym Hanowerem, albo – jak Jerzy II – w towarzystwie swoich faworytów i kochanek, albo też – jak Jerzy III – w swoim zamkniętym świecie choroby umysłowej. Po uporządkowaniu spraw wewnętrznych Wielka Brytania nie potrzebowała jednak specjalnie zaangażowanych w życie publiczne królów. Potrzebowała natomiast zręcznych i gotowych do wyteźonej pracy ministrów; i takich miała – żeby tylko tytułem przykładu przypomnieć przywódcę wigów i wieloletniego premiera Roberta Walpole'a (doprowadził on m.in. do zyskania na znaczeniu Izby Gmin kosztem Izby Lordów), Williama Pitta Młodszego (był premierem w latach 1783–1801 oraz w latach 1804–1806) czy Henry'ego Roberta Castlegha (był ministrem spraw zagranicznych w latach 1769–1822). W parlamencie angielskim umocnił się w tamtym stuleciu dwupartyjny system władzy – w jego pierwszej połowie prym wiodli w nim kojarzeni z purytanami wigowie, natomiast w drugiej kojarzeni z rojalistami torysi.

Hume urodził się w Edynburgu, w rodzinie szlacheckiej, i był dumny z tej przynależności do szkockiej arystokracji²⁰. W latach 1723–1726

²⁰ W sporządzonej w ostatnich tygodniach życia krótkiej autobiografii pisał: „Pochodzę z dobrej rodziny zarówno po ojcu, jak po matce. Rodzina mojego ojca jest gałęzią hrabskiego rodu Home albo Hume, a przodkowie moi byli od kilku pokoleń właścicielami majątku ziemskiego, który jest w posiadaniu mojego brata. Matka moja była córką Dawida Falcomera, przewodniczącego Kolegium sprawiedliwości; brat jej otrzymał drogą dziedzictwa tytuł lorda Halkerton”. Por. D. Hume, *Mój żywot*, w: *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s. 237 i d.

kształcił się w miejscowym uniwersytecie. Momentem zwrotnym w jego życiu okazał się wyjazd (w 1734 r.) i kilkuletni pobyt we Francji. Efektem jego przemyśleń z tego okresu jest napisany wówczas *Traktat o naturze ludzkiej*; jego dwie pierwsze księgi ukazały się drukiem w 1739 r., natomiast trzecia w 1740 r. Dzieło to nie spotkało się jednak z szerszym zainteresowaniem²¹. Lepiej przyjęte zostały przez czytelników opublikowane w latach 1741–1742 *Eseje z dziedziny moralności i literatury*. Skłoniło go to nawet do ubiegania się (bez powodzenia) o katedrę filozofii moralnej na uniwersytecie w Edynburgu. W latach 1742–1751 wiele podróżował (odwiedził m.in. Turyn i Wiedeń) oraz sporo pisał – z tego okresu pochodzą jego *Three Essays Moral and Political* (1748), *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (1748), *An Enquiry Concerning Human Understanding* (w polskim wydaniu: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*). W latach 1751–1763 przebywał w Edynburgu, pełniąc tam funkcję bibliotekarza w *Advocates Library*. Zajęcie to ułatwiło mu przygotowanie obszernej (sześciotomowej) *Historii Anglii*, dzieła, które odniosło prawdziwy sukces czytelniczy, a jednocześnie ugruntowało jego pozycję jako sceptyka (już w 1761 r. Kościół rzymskokatolicki umieścił je na indeksie ksiąg zakazanych). W 1763 r. otrzymał posadę sekretarza w ambasadzie brytyjskiej w Paryżu. Nawiązał wówczas bezpośrednie kontakty ze środowiskiem francuskich encyklopedystów. W 1769 r. wycofał się z życia publicznego i ponownie zamieszkał w Edynburgu. W ostatnich latach jego życia ukazało się kilka wydań *Historii Anglii* oraz dzieł zebranych. Być może dopracował wówczas swoje *Dialogi o religii naturalnej*, rozprawę tak odważną w swojej antychrześcijańskiej wymowie, że za życia Hume'a nie znalazł się żaden wydawca, który skłonny byłby podjąć się jej druku²².

²¹ W wymienionej tutaj autobiografii napisał: „Nigdy debiut literacki nie był bardziej niefortunny niż wydanie mego *Traktatu o naturze ludzkiej*. Wyszedł «spod prasy drukarskiej na świat jako plód niezwywy» i nie dostał nawet tego wyróżnienia, by go przyjęto ze strony fanatyków szmerem niezadowolenia” (tamże, s. 239). W. Weischedel pisze, że to ten brak reakcji na *Traktat o naturze ludzkiej* doprowadził Hume'a do przekonania, że „jest on świadomą wrogością skierowaną przeciwko niemu”. Autor ten przywołuje te osobiste wyznania Hume'a, które świadczą niezbicie, że czuł się on osamotniony i otoczony – niczym „jakiś osobliwy i wstrętny potwór” – wrogami, składającymi się „ze wszystkich metafizyków, logików, matematyków, a nawet teologów”. Por. W. Weischedel, *Die Philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1973, s. 171 i d.

²² Gertrude Himmelfarb w swojej monografii poświęconej epoce Oświecenia pisze, że „Hume na krótko przed swoją śmiercią poprosił Smitha [autora oryginalnego i wpływowego dzieła pt. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* – uwaga własna] o dopil-

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie jakie społeczne standardy religijności byłyby przez niego do zaakceptowania²³. Łatwiej natomiast odpowiedzieć na pytanie jakie standardy racjonalności on sam akceptował oraz – w jego przekonaniu – powinien akceptować każdy kto należycie posługuje się rozumem. Racjonalność ta za punkt wyjścia ma różne „wchodzące do naszej świadomości percepcje, zaś za punkt dojścia „wiedzę prawdopodobną” – w *Traktacie o naturze ludzkiej* stwierdza, że „prawdopodobieństwo to jest większe lub mniejsze, zależnie od tego, jakie mamy doświadczenia co do niezawodności czy też zwodniczości naszego rozumu, i zależnie od tego czy rozważane jest zagadnienie proste, czy też skomplikowane”; rozumowe poznawanie to nic innego niż ujmowanie takich stosunków jak „podobieństwo, tożsamość, stosunek czasu i miejsca, stosunek ilości lub liczby, stopnie jakości, przeciwieństwo i przyczynowość”, przy czym „stosunek związku przyczynowego ma największy zasięg”, zaś „wszystkie rodzaje rozumowania polegają nie na czym innym niż na *porównywaniu* i wykrywaniu tych stosunków”²⁴. W rozprawie tej wskazuje również na takie pytania, na które nie da się udzielić racjonalnej odpowiedzi – dotyczy to m.in. kwestii nieśmiertelności duszy ludzkiej. Pozostawia to miejsce na wiarę, ale wiara w nieśmiertelność duszy – podobnie zresztą jak każda inna – jest kategorią nie logiczną, lecz psychologiczną; jeśli do wiary zastosować „zasady logiczne”, to okaże się, że konsekwencje (wnioski logiczne) są z niej „kulawo wyprowadzone”, brak między nimi spójności i „oczywistości w całokształcie”. Psychologia po-

nowanie publikacji tej książki, nad którą długo pracował, i zostawił mu za to mały spadek. [...] jednak nawet przyjaciele mający podobny do Smitha sposób myślenia nalegali, aby nie publikował tej książki. Smith czuł się zobowiązany wobec leżącego na łożu śmierci przyjaciela i wyjawiał mu, że nie mógł spełnić jego prośby, tłumacząc odmowę mało wiarygodnymi powodami (wydawca powiedział, że protesty wywołane przez tę książkę mogłyby obniżyć sprzedaż nowej edycji dzieł Hume’a”). Być może dla uspokojenia swojego sumienia, do opublikowanej rok później książki autorstwa Hume’a, zatytułowanej *My own Life*, Smith dołączył epitafium, zaczerpnięto z *Paedo*: «Ponad wszystko, zawsze, zarówno za jego życia, jak i po śmierci uważałem go za osobę idealnie mądrą i cnotliwą na tyle, na ile pozwoliła mu słabość wynikająca z ludzkiej natury», składając w ten sposób hołd Hume’owi. Zauważył później, że «za tę mowę został znieważony dziesięciokrotnie bardziej dotkliwie niż za agresywny atak na cały system handlowy Wielkiej Brytanii». Por. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British*, wyd. cyt., s. 43. Wszystko to dobrze oddaje atmosferę intelektualną i religijną w generalnie pobożnym środowisku Edynburga.

²³ Przywoływana wyżej autorka twierdzi, że Hume „w gruncie rzeczy nie był ateistą, być może był agnostykiem lub nawet deistą”. Por. tamże, s. 39.

²⁴ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963, t. I, s. 96 i in.

jawia się również w hume'owskiej koncepcji wiedzy i jest to psychologia naturalna, bowiem odwołująca się do takiej naturalnej czynności poznawczej, jak kojarzenie i takiego naturalnego stanu psychicznego, jak nawyk (nawyk i tylko nawyk sprawia, że „dokładnie ta sama idea może wiązać się z różnymi słowami i może występować w różnych rozumowaniach, bez niebezpieczeństwa błędu”). Wymienione tutaj założenia i twierdzenia stanowią hume'owskie minima racjonalności.

Dla hume'owskiego podejścia do religii i religijności istotne znaczenia ma również jego rozumienie moralności. Hume nie miał wątpliwości, że nie ma religijności bez moralności. Problem jednak w tym, aby trafnie rozpoznać uwarunkowania owej moralności, a tych w przekonaniu autora *Traktatu o naturze ludzkiej* szukać należy również w owej tytułowej naturze. W każdym razie on sam ich tam szukał i tam je znajdował. Kwestie te rozważa w księdze III tego dzieła – stwierdza tam m.in., że moralność, której zadaniem jest „budzenie uczuć”, zależy na najbardziej elementarnym poziomie nie od rozumu, lecz od „zmysłu moralnego”, zaś sama moralność jest bardziej rzeczą odczucia niż sądu²⁵. Na temat owego „zmysłu” Hume ma niewiele do powiedzenia. Sporo natomiast ma do powiedzenia na temat jego przejawiania się w działaniu. Jego głównym regulatorem jest potrzeba doznawania przyjemności i unikania przykrości („Mieć wyczucie cnoty to nic innego niż doznać zadowolenia swoistego rodzaju...”). Dalej jednak problem ten się komplikuje. Okazuje się bowiem, że po pierwsze zasadniczo różne rzeczy mogą sprawiać tę samą lub podobną przyjemność („Dobry utwór muzyczny i butelka dobrego wina w równym stopniu dają przyjemność”), po drugie, to co wywołuje uczucie przykrości może jednocześnie sprawiać pojawienie się takich pozytywnych stanów psychicznych jak szacunek (np. „Dodatnie cechy nieprzyjaciela

²⁵ „Rozum jest odkrywaniem prawdy i fałszu. Prawda czy fałsz polega na zgodności lub na niezgodności bądź z realnymi stosunkami, jakie zachodzą między ideami, bądź też z realnym istnieniem i faktami. [...] Otóż jest rzeczą oczywistą, że nasze uczucia, akty woli i działania nie mogą wykazywać takiej zgodności albo niezgodności, są to bowiem pierwotne fakty i realności, samoistne same w sobie [...]”. Por. tamże, t. II, s. 244 i d. G. Himmelfarb wskazuje, iż wielu przedstawicieli brytyjskiego oświecenia skłonnych było przypisywać funkcję głównego regulatora ludzkiego postępowania nie rozumowi, lecz „wrodzonemu impulsowi dobra” oraz takim „społecznym uczuciom” jak „życzliwość”, „współczucie”, „sympatia” czy „przyjacielskie uczucia”. „Nawet Hume, który miał szczególnie niesentymentalny pogląd na naturę ludzką wierzył w «sentyment», «poczucie moralności» oraz wspólny dla wszystkich «gust moralny»”. Por. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, wyd. cyt., s. 33 i n.

sprawiają nam przykrość, lecz mogą przecież wywołać nasz szacunek i dodatnią ocenę”). Już w tym momencie można powiedzieć, że gdyby kierować się wyłącznie owym „zmysłem”, to nie tylko nie byłby możliwy jakiś jeden obowiązujący w danym społeczeństwie kodeks moralny, ale też pojedynczy człowiek nie mógłby czegoś takiego wypracować wyłącznie na swoje potrzeby. Jeśli zatem taki kodeks istnieje, to nie może on być czymś naturalnym, to znaczy pochodzącym z przyrody lub z tego, co jest przyrodzone człowiekowi, lecz jest czymś sztucznym, to znaczy ustawionym przez ludzi i na potrzeby ludzi.

Podobnie rzecz się ma ze sprawiedliwością, o której Hume pisze, że „jest cnotą tego samego rodzaju” co moralność. Najpierw jednak przedstawia różnego rodzaju naturalistyczne „subtelności” – takie np. jak ta, iż pojedynczy człowiek jest zbyt słaby, aby zaspokoić swoje najbardziej elementarne potrzeby i „tylko przez zawiązanie społeczności może on skompensować te swoje braki”, czy też ta, że w stanie pierwotnym (natury) uwaga naszego umysłu „najsilniej skupia się na nas samych” i „każdy człowiek kocha siebie więcej niż jakąkolwiek inną poszczególną osobę”; jeśli w stanie ucywilizowania staje się altruistą, to w gruncie rzeczy nie przestaje być egoistą; staje się jednak, a przynajmniej ma możliwość stania się na tyle rozumnym egoistą, aby jego naturalne uczucia przynosiły mu więcej korzyści niż strat. Takie same są źródła oraz mechanizmy stanowienia sprawiedliwości społecznej; nie można jej osiągnąć inaczej „niż drogą umowy między wszystkimi członkami społeczeństwa, iżby dać stałość w posiadaniu tych dóbr zewnętrznych [takich jak własność prywatna – uwaga własna] i pozostawić wszystkim ludziom spokojne korzystanie z tego, co każdy może zdobyć dzięki przychylności losu i własnej pilności”. Krótko mówiąc, trzeba się porozumieć i przestrzegać zasad tego porozumienia – w przeciwnym razie stratni będą wszyscy. I jeszcze jedno: podpowiada to rozum, a nie uczucia; i ów rozum musi nad tymi egoistycznymi uczuciami sprawować kontrolę.

Zarówno kwestie poznawcze, jak i moralne oraz polityczne Hume sytuuje w obszarze, w którym rozum ludzki stąpa po w miarę pewnym gruncie. Inaczej rzecz się przedstawia z religią i religijnością. W *Dialogach o religii naturalnej* sytuuje ją w obszarze problemów „niejasnych i niepewnych”, problemów wobec których „rozum ludzki nie potrafi zająć zdecydowanego stanowiska”, a „rozumnym ludziom wolno różnić się w poglądach” i przedstawiać publicznie te poglądy; „jeśli nawet nie doprowadzi to do żadnego rozstrzygnięcia, to dostarczy przynajmniej roz-

rywki i przyjemności” (rzecz jasna, intelektualnej). Stąd swoje przemyślenia na temat religii przedstawiał w formie dialogów, formie szczególnie dobrze nadającej się do przedstawienia „spraw, co do których nic stanowczego nie da się rozsądnie orzec”²⁶. Uczestnikami tych dialogów są Filon, Kleantes i Demea. Żadna z tych fikcyjnych postaci nie jest osobą, która skłonna byłaby niezłomie trzymać się swoich wierzeń i praktyk (taka postawa w traktacie tym nazywana jest „ciemnotą”), zaś swoistym *credo* prowadzonej przez nich rozmowy jest zasada: „stańmy się w pełni świadomi słabości, ślepoty i ograniczoności ludzkiego rozumu”; co znaczy mniej więcej tyle: „stańmy się w wyniku tej rozmowy rozumniejsi”; nawet gdyby ta rozumność sprowadzała się jedynie do umocnienia się we wcześniejszych wątpliwościach.

Najbardziej sceptyczne podejście reprezentuje Filon – na co zresztą od razu zwraca uwagę Kleantes, zwolennik „złotego środka”, mówiąc, że ten pierwszy chce „zbudować wiarę religijną na filozoficznym sceptycyzmie i myśli sobie, że pewność i oczywistość, usunięte ze wszystkich innych dziedzin naukowego badania, przeniosą się w całości do doktryn teologicznych i nabędą tam szczególnej siły i powagi”. Trzeci z uczestników tych *Dialogów* – Demea – reprezentuje opcję ostrożną, a momentami nawet asekuracyjną. Przy całym zróżnicowaniu ich postaw każda z tych osób „odwołuje się co chwile do zdrowego rozsądku i doświadczenia, co umacnia nasze filozoficzne wnioski i oddala, przynajmniej częściowo, podejrzenia, jakie tak zasłużenie żywimy wobec wszelkich bardzo subtelnych i bardzo wyszukanych wywodów”. Są jednak takie „bardzo subtelne i wyszukane wywody”, wobec których owe „podejrzenia” (że są bezrozumne) są zasadne. Okazują się nimi wywody teologiczne. Z taką ich oceną zgadzają się wszyscy uczestnicy tych *Dialogów*. Kleantes potrafi nawet wskazać historyczny moment, w którym doszło do ich rozejścia się z rozumem i rozumnością – miało to miejsce „w początkowym okresie ugruntowania się chrześcijaństwa”; wówczas to „chrześcijańska filozofia połączyła się

²⁶ Nie bez pewnej sarkastycznej ironii stawia on na początku tych *Dialogów* pytanie: „Jakaż prawda jest tak oczywista i tak pewna, jak *istnienie* Boga?”; i przypomina, że „Uznawano ją w czasach najgłębszej niewiedzy; najsubtelniejsze umysły pragnęły przytoczyć na jej rzecz nowe dowody i argumenty”, i co z tego wyszło? – w gruncie rzeczy nic, bowiem „rozum ludzki nie doszedł tu żadnych pewnych rozstrzygnięć; są to jednak rzeczy tak zajmujące, że nie możemy powstrzymać się od nieustającego ich roztrząsania, choć jak dotąd tylko wątplenie, niepewność i sprzeczności są owocem naszych najskrupulatniejszych badań”. Por. D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, wyd. cyt., s. 4 i d.

z popularną religią, powszechnie przyjętą rzeczą wśród wszystkich nauczycieli religii stały się perory przeciw rozumowi, przeciw zmysłom, przeciw każdej zasadzie wywodzącej się wyłącznie z ludzkich dociekań i badań²⁷. W późniejszym okresie nie było wprawdzie gorzej, ale też nie było lepiej („Rzecznicy reformacji przyjęli te same zasady rozumowania, a raczej rezonerstwa”), o czym świadczyć ma m.in. występowanie ludzi Kościoła przeciwko teorii heliocentrycznej Kopernika i Galileusza („odmawiają na nią zgody na podstawie tej ogólnej zasady, iż są to sprawy zbyt podniosłe i zbyt od nas dalekie, aby wyjaśnić je miał ograniczony i zawodny rozum ludzki”).

Pewnego wyłomu w tej skale niewiedzy i uprzedzeń do ludzkiego rozumu dokonać mieli: John Locke („wydaje się on być pierwszym chrześcijaninem, który pozwolił sobie twierdzić otwarcie, że *wiara* – to nic innego jak pewien rodzaj *rozumu*, że religia jest po prostu gałęzią filozofii i że odkrywając wszystkie zasady teologii, zarówno naturalnej, jak i objawionej, posługiwano się zawsze zespołem argumentów podobnych temu, który służy ustanawianiu wszelkiej prawdy w etyce, polityce lub fizyce”) oraz „Bayle i inni libertyni” (swoim sceptycyzmem „sprzyjali coraz szerszemu rozpowszechnianiu się sprawiedliwego poglądu pana Locke’a”). Aby nie pozostawić poważniejszych wątpliwości, że nie ma i być nie może prawdziwej religijności bez prawdziwej rozumności Hume stwierdza: „Jeżeli nie ufamy ludzkiemu rozumowi, to nie mamy dziś żadnej innej zasady, która by prowadziła nas do religii” – rzecz jasna, religii rozumnej lub przynajmniej oświecanej przez ludzki rozum.

W kolejnych częściach *Dialogów* (jest ich w sumie dwanaście) podawane są zarówno dalsze przykłady bezrozumności teologów i teologii chrześcijańskiej, jak i przykłady łączenia jej z równie mało rozumną filozofią, a także przykłady wierzeń i praktyk religijnych, o których można powiedzieć, że odznaczają się mniejszą lub większą racjonalnością – takie np. jak opisane w traktacie *O naturze bogów* Cicerona zachowanie Simonidesa („kiedy Hieron zapytał go, czym jest Bóg, zażądał najpierw jednego dnia do namysłu, a potem jeszcze dwóch dni, i w ten sposób coraz dalej odsuwał termin odpowiedzi, nie podawszy nigdy swej definicji ani opisu”).

²⁷ „W okresie ciemnoty, jaki nastąpił po rozwiązaniu szkół starożytności, kapłani spostrzegli się, że ateizm, deizm i wszelkiego rodzaju herezja powstać mogą wyłącznie z zuchwałego podawania w wątpliwość ogólnie przyjętych poglądów i z przeświadczenia, iż nie ma nic, czemu by rozum ludzki nie sprostował”. Tamże, s. 18 i n.

W tym zróżnicowanym pod względem rozumności towarzystwie pojawiają się m.in. „starożytni platonicy” – „byli ludźmi najbardziej religijnymi i pobożnymi spośród wszystkich pogańskich filozofów; wszelako wielu z nich, a zwłaszcza Plotyn, oświadcza wprost, że nie należy przypisywać bóstwu intelektu ani rozumu i że najdoskonalszy sposób, w jaki możemy go wielbić, polega nie na aktach czci, szacunku, wdzięczności i miłości, lecz na pewnym tajemniczym samounicestwieniu i całkowitym zniweczeniu wszystkich naszych zdolności”; rzecz jasna, stanowi to przejaw bezrozumnej wiary i praktyki religijnej oraz łączone jest z chrześcijaństwem.

Formułowane są tam także twierdzenia, które stanowią swoiste wyznanie wiary filozofa-deisty. Filozof ten (reprezentowany przez Kleantesa) wierzy oczywiście nie tylko w moc ludzkiego rozumu (stanowi to *credo* jego wiary), ale także m.in. w to, że „Nic nie istnieje bez przyczyny; zaś czymkolwiek jest pierwotna przyczyna wszechświata, nazywamy ją Bogiem i z czcią przypisujemy jej wszystkie postacie doskonałości”, że ów Bóg to taki Wielki Mechanik, który skonstruował i wprowadził w ruch świat przyrody (ów świat „to nic innego jak wielka maszyna złożona z nieskończonej ilości mniejszych maszyn, które z kolei same są złożone w stopniu wyższym niż zmysły i zdolności człowieka mogą to dojrzeć i wyjaśnić”) itp.

W racjonalność tej deistycznej wiary i związanej z nią argumentacji Kleantesa powątpiewa zarówno Demea, jak i Filon. Żaden z nich nie jest jednak skłonny występować publicznie z pozycji ateistycznych. Najbardziej sceptyczny z tej trójki Filon już na początku tych *Dialogów* przypomina stwierdzenia „lorda Bacona”, że „mała dawka filozofii robi z człowieka ateistę, a duża zwraca go ku religii”. Nieco dalej zaś dodaje: „dzisiejsi ateści – to głupcy podwójni; nie wystarczy im, że zaprzeczają istnieniu Boga w duchu, ale bezbożność tę wypowiadają na głos i tym samym winni są podwójnej nieroztropności i nierozwagi”. Z kolei Demea czuje się wprawdzie „w najwyższym stopniu zaskoczony ujęciem, jakie przez cały czas nadaje swojej argumentacji” Kleantes, jednak nie na tyle, aby nie dostrzec, że formułowana jest ona z pozycji racjonalistycznych i skierowana jest przeciwko „podstępnyemu chwytom ateistów i niedowiar-ków”. Otwarcie przyznaje się on zarówno do swojej „nabożności”, jak i swojego przywiązania do pewnych autorytetów filozoficznych i teologicznych (takich np. jak „ojciec Malebranche”), co mu jednak nie przeszkadza zakwestionować szeregu tez formułowanych przez Kleantesa (takich np. jak „teza o podobieństwie bóstwa do człowieka”) oraz „środków, za pomocą których usiłuje je uzasadnić (takich np. jak „pozorowana bez-

stronność”). Trzeba jednak przyznać, że niektóre argumenty Demei, a nawet niektóre używane przez niego tradycyjne zwroty (w rodzaju „Dobry Boże!”) przedstawiane są w sposób ironiczny lub też – jako mówi sam Hume – „na wpół żartem, na wpół serio”, a on sam sprawia wrażenie osoby nie do końca dobrze zorientowanej w „temacie” i „szczerze oddanej sprawie religii” – co niestety nie ułatwia mu szybkiego zorientowanie się w owym „temacie”; przesadą byłoby jednak stwierdzenie, że jest osobą gapowatą (bo przecież ma swój rozum i swoje argumenty).

Z całą pewnością Hume daleki jest od utożsamiania swojej postawy i swoich poglądów z postawą i poglądami Demei. Nie jest jednak pewne czy bliższa jest mu opcja sceptyczna Filona, czy też opcja „złotego środka” Kleantesa. W *Dialogach* pojawiają się bowiem takie sformułowania, które mogą sugerować, że pod jednym względem bliżej jest mu do pierwszego z nich, zaś pod innym do drugiego. Dobrą ilustracją tego może być generalizacja, wypowiedziana ustami Filona w podsumowaniu do części ósmej *Dialogów*, że „wszystkie systemy religijne, jak jest to powszechnie uznaną rzeczą, wystawione są na wielkie i niepokonane trudności. Każdy kto zabiera w tej materii głos ma swoją chwilę triumfu, kiedy to znalazłszy się w ofensywie ujawnia niedorzeczności, barbarzyństwo i szkodliwość doktryn przeciwnika. Wszyscy oni razem przygotowują jednak pełny triumf sceptyka, który powiada im, że w tego rodzaju rzeczach nie należy przyjmować żadnego w ogóle systemu; a to z tego prostego powodu, iż w żadnej rzeczy nie należy nigdy godzić się na niedorzeczność. Jedynym rozumnym stąd wyjściem jest całkowite powstrzymanie się od sądu”. Natomiast w podsumowaniu do części dziewiątej Filon przyznaje, że „ludzie czerpali i zawsze czerpać będą religię ze źródeł innych aniżeli tego rodzaju rozumowania”.

W ostatniej części *Dialogów* – obfitującej w różnego rodzaju generalizacje – pojawiają się takie stwierdzenia, które zarówno stawiają pod znakiem zapytania wartość sceptycyzmu (taki charakter ma np. stwierdzenie, że „religia, jakkolwiek by była zepsuta, jest zawsze czymś lepszym od braku religii”), jak i stanowią jego obronę. Ostatnie słowo należy jednak do Filona, który stwierdza: „Być filozoficznym sceptykiem – to dla człowieka nauki pierwszy i najbardziej istotny krok do tego, ażeby być prawdziwym, wierzącym chrześcijaninem...”. To i podobne mu stwierdzenia mnożą oczywiście znaki zapytania w kwestii hume’owskiego łączenia religii i religijności z racjonalnością.

Bardziej jednoznacznie kwestia ta przedstawia się w jego *Naturalnej historii religii*²⁸. We *Wstępie* do tego studium Hume deklaruje się nie tylko jako zwolennik naturalizmu, ale także takiego racjonalizmu, który umożliwia rozpoznanie „rozumowych podstaw religii oraz zagadnienia jej źródeł w naturze ludzkiej, oraz takiego „prawdziwego teizmu”, w którym zakłada się istnienie wielkiego rozumnego twórcy wielkiego rozumnego świata („Cała budowa świata świadczy o rozumnym twórcy i żaden racjonalnie myślący człowiek, skoro poważnie się zastanowi, nie zdoła ani przez chwilę powstrzymać się od wiary w podstawowe zasady prawdziwego teizmu i prawdziwej religii”). Odpowiedzi na pytanie jakie religie są i dlaczego są takie, a nie inne, w tym dlaczego są one tak mocno zróżnicowane, trzeba szukać w ich naturalnej historii, to znaczy odwołując się do ich pierwotnej postaci i śledząc ich późniejsze dzieje.

Zdaniem Hume'a, pierwotną postacią religii ludzkości był nie mono-teizm, lecz politeizm, czyli „bałwochwalstwo”²⁹. W uzasadnieniu do tej tezy podaje m.in. takie argumenty: 1) „najstarsze dokumenty rodu ludzkiego stale ukazują nam ten właśnie system jako wiarę popularną i ugruntowaną”; 2) „wszystkie dzikie plemiona Ameryki, Afryki i Azji wyznają bałwochwalstwo”; 3) „barbarzyńskie, biedujące zwierzę, jakim jest człowiek w prapoczątkach społeczeństwa, nękane przez tyle potrzeb i namiętności, nie ma czasu podziwiać harmonijnego oblicza przyrody ani wdawać się w badanie przyczyn tych rzeczy, do których stopniowo przywykł od dzieciństwa”; 4) jest rzeczą naturalną, że „umysł ludzki wznosi się stopniowo od niższego ku wyższemu [...]. Tok tego naturalnego postępu myśli zakłócić mógłby jedynie jakiś oczywisty i niezbity argument, który przywiódłby umysł ludzki od razu ku czystym zasadom teizmu i pozwoliłby mu jednym skokiem przebyć ogromny dystans, jaki leży pomiędzy ludzką i boską naturą”. Takiego argumentu nie sposób znaleźć w żadnej z istniejących religii. Pozostaje zatem szukanie go w ich dziejach i pokazanie w jaki sposób ów „postęp myśli” w religii i o religii się odbywa.

Odpowiadając na pytanie o pochodzenie politeizmu („tej prymitywnej religii nieuczzonej ludzkości”), wskazuje on na naturalne, bo przyrodzone każdemu człowiekowi „troski o to, co zdarza się w życiu”, na „nieustanne

²⁸ W swojej autobiografii podaje, że w 1757 r. ukazało się jej pierwsze wydanie („razem z kilkoma innymi drobnymi utworami”), jednak „nie zrobiła właściwie żadnego wrażenia, z tym tylko wyjątkiem, że dr Hurd napisał przeciwko niej broszurę pełną prostackiej zuchwałości, arogancji i grubiaństwa [...]”. Por. D. Hume, *Mój żywot*, wyd. cyt., s. 243.

²⁹ Por. D. Hume, *Naturalna historia religii*, Warszawa 1962, s. 140 i d.

nadzieje i obawy, jakie władają umysłem ludzkim”, oraz na „mniemanie”, że „każdym naturalnym zdarzeniem rządzi jakiś czynnik rozumny”. Przynajmniej o dwóch ostatnich można powiedzieć, że mają swoje źródło w umyśle ludzkim i są przejawem swoistej rozumności (racjonalności), ale w umyśle „prostackim” i w „prostackiej” rozumności, to znaczy takiej, w której „nie chodzi z pewnością o spekulatywną ciekawość czy też o czyste umiłowanie prawdy”.

Do bardziej subtelnych i głębszych przemyśleń skłaniać mają ludzi równie naturalne potrzeby, w tym potrzeba poznania „nieznanych przyczyn” znanych im zjawisk i działań; a „im więcej zastanawiają się ludzie nad samymi przyczynami i nad niestałością ich działań, tym mniej zadowolają ich wyniki owych dociekań”. To zwrócenie uwagi na kryjącą się za procesem racjonalizacji elementarną psychologię stanowi ogniwo pośrednie łączące ją z „prostacką filozofią” – jeśli za filozofię wziąć występującą u prymitywnych ludzi powszechną tendencję do „ujmowania wszystkiego, co istnieje na własne podobieństwo i nadawanie każdej rzeczy takich cech, z jakimi są obyci i doskonale obeznani”. Odpowiedź Hume’a na pytanie ile w tym jest racjonalności, a ile „niedorzeczności”, jest jednoznaczna – zdecydowanie przeważa ta druga; czyż bowiem nie jest wielką „niedorzecznością” „wyobrażenie, że każdy gaj i każde pole ma specjalnego geniusza czy niewidzialną moc [...]. Nie mniejsza niedorzeczność zachodzi, kiedy zwracamy oczy ku górze i przenosimy na bóstwo, jak to jest aż nadto zwykłą rzeczą, człowiecze namiętności i niedostatki...”. Lista takich „niedorzeczności”, nazywanych przez Hume’a „zabobonami” jest długa. Dalej wylicza on tylko te, które w jego przekonaniu wprawiają w zdumienie oświecony rozum³⁰.

Na „ratunek” rozumowi ludzkiemu pośpieszyć miał monoteizm, nazywany przez Hume’a po prostu „teizmem”. Tezą generalną jest twierdzenie, że „wywodzi się on z politeizmu”, a im głębiej sięga się w jego dzieje, tym wyraźniej widoczne są jego „niedorzeczności” lub też – co na to samo wychodzi – „pokłady ludzkiej ignorancji i głupoty oraz nieuleczalnego przywiązania człowieka do bliskich jego sercu zabobonów”. Podaje on oczywiście przykłady tych „zabobonów” – takie jak kult Marii Panny („zrazu po prostu zacnej niewiasty”, która jednak „stopniowo przywłaszczyła sobie wiele atrybutów Boga Wszechmogącego”) czy kult Boga

³⁰ Czyż bowiem nie jest zdumiewające, że „Chińczycy, kiedy modły ich nie odnoszą skutku, biją swoje bożki”, a „bóstwa Lapończyków – to pierwszy lepszy duży kamień o niezwykłym kształcie...”. Por. tamże, s. 155 i d.

i świętego Mikołaja („grają równorzędną rolę we wszystkich modlitwach i suplikach Moskwiczów”). Prowadzą one go do sformułowania generalnych wniosków, że: 1) „wśród tych narodów, które przyjęły teizm, szeroka rzesza opiera tę doktrynę na irracjonalnych i zabobonnych zasadach”; 2) „religijni ludzie wszystkich czasów raczej wiktają się w największe absurdy i sprzeczności, niżby wyrzec się mieli skłonności do schlebienia bóstwu”; 3) „nietoleracyjność wszystkich prawie religii, głoszących jednobóstwo, jest równie znamienne rzeczą jak przeciwna zasada politeistów”; 4) „największa i najprawdziwsza religijna gorliwość nie zabezpiecza nas przed hipokryzją [...]; 5) „nie istnieje w teologii niedorzeczność tak rażąca, aby nie zdarzyło się jej czasami przyjmować ludziom o rozumie największym i najbardziej wykształconym” itp. Krótko mówiąc, owo pośpieszenie na pomoc przez różne odmiany „popularnego” monoteizmu różnym odmianom politeizmu okazuje się pozorne, a pod niektórymi względami nawet szkodliwe.

Po krótkim wyłożeniu tezy o należących nie tylko do przeszłości, ale i do współczesności „przyływach i odpływach politeizmu i teizmu” (ze wskazaniem na wyjątkową żywotność tego pierwszego) przeszedł on do wyliczenia plusów i minusów każdego z nich. Największym minusem politeizmu okazuje się to, że „sankcjonować może najbardziej nawet barbarzyńskie i zepsute praktyki i poglądy, i że pozwala łotrzykom z całą swobodą wykorzystywać ludzką łatwowierność”. Natomiast jego największym plusem jest to, że „ograniczając siły i funkcje własnych bóstw, z natury rzeczy dopuszcza bogów innych sekt i narodów do udziału w boskości i sprawia, że przeróżne bóstwa, a także obrzędy, ceremonie czy tradycje mogą zgodnie współistnieć”. Odwrotnie wygląda to u monoteistów – „Dobrze znany jest nieustępliwy, ciasny duch Żydów. Mahometanizm wystąpił z zasadami jeszcze bardziej krwawymi i po dziś dzień wydaje na potępienie, choć nie na ogień i stos, wszystkie inne wyznania. I jeżeli wśród chrześcijan Anglicy i Holendrzy przyjęli zasady tolerancji, to osobliwość ta wynika ze stanowczej postawy władzy świeckiej, w przeciwieństwie do nieustających wysiłków duchowieństwa i bigotów”³¹. Dołączona do tego generalna ocena jest jednak korzystniejsza dla politeizmu niż monoteizmu – w jej świetle bowiem „żadna zepsuta postać bałwochwalstwa nie przynosi społeczeństwu tyle szkody, co taki zepsuty teizm, kiedy zepsucie to dojdzie szczytu”. Odpowiedź na pytanie o jaki tutaj „szczyt teistycznego

³¹ Por. tamże, s. 179 i n.

zepsucia” chodzi znajduje się w ostatnich partiach tego studium – mowa tam jest m.in. o „nawałnicy scholastycznej religii”, o rzymskich katolikach, którzy są „bardzo uczoną sektą” (i opowiadają się za taką „niedorzecznością” jak „doktryna rzeczywistej obecności Boga w świętym opłatku”) oraz o takich „surowych próbach [postach – uwaga własna], jakim poddają się rzymscy katolicy”, które wydają się bardziej nieprzyjemne niż łagodność i dobroć”.

W ostatnim z rozdziałów tego studium nie pojawia się wprawdzie otwarta pochwała deizmu, niemniej pojawia się pochwała prowadzącego do niego oświeceniowego racjonalizmu oraz rekapitulacja jego historycznego uzasadnienia, nazywana przez Hume’a „wnioskiem ogólnym”. Stwierdza się tam m.in., że: „największa i najprawdziwsza religijna gorliwość nie zabezpiecza nas przed hipokryzją”; „nie istnieje w teologii niedorzeczność tak rażąca, aby nie zdarzyło się jej czasami przyjmować ludziom o rozumie największym i najbardziej wykształconym”; „niewiedza jest matką pobożności” i dosłownie w ostatnim akapicie „Wątpienie, niepewność, zawieszenie sądu – oto co wydaje się jedynym rezultatem najskrupulatniejszych naszych dociekań w tej materii”.

Post scriptum

W żadnej z przywoływanych wcześniej rozpraw M. Webera nazwisko Hume’a się nie pojawia. Nie oznacza to oczywiście, że nie ma w nich mniej lub bardziej wyraźnych odniesień do głoszonych przez niego poglądów, a nawet nie zawsze uświadomianych „zapożyczeń” – nie tylko zresztą w poglądach na religię i religijność, ale także na moralność i gospodarkę³². Nie brakuje tam również akcentów polemicznych ze stanowiskiem Hume’a. Stosunkowo łatwo można znaleźć jedno i drugie w *Socjologii religii*, stanowiącej część V Księgi drugiej *Gospodarki i społeczeństwa*. Weber przeprowadza tam m.in. historyczną systematyzację „religijnie lub magicznie motywowanych działań wspólnotowych”, które oznaczają – poza wszystkim innym – różne sposoby i formy racjonalizacji religii i religijności. Wyjściowym rozróżnieniem jest tutaj odróżnienie tych działań „pier-

³² Dorota Lachowska, autorka przekładu i przypisów do polskojęzycznego wydania *Gospodarki i społeczeństwa*, co prawda tylko raz, ale jednak odnotowuje odwołanie się Webera do stanowiska m.in. Hume’a w kwestii regulacyjnej roli pieniądza. Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 147.

wotnych”, które prowadzą do wiary w wielu „bogów” i „demonów”, wyobrażanych i przedstawianych w naturalistycznych symbolach („na przykład konkretny ogień jest bogiem lub przynajmniej ciałem konkretnego boga ognia”) od tych „działań etycznie zorientowanych na świat”, które prowadzą do wykreowania przez człowieka m.in. „bóstw etycznych”, „bóstw stosowania prawa”, „ponadboskich bezosobowych mocy” oraz „porządku prawnego jako tworu boskiego”, a także jego ziemskich strażników i depozytariuszy, to znaczy kapłanów, czarowników i proroków³³. Zarówno w tych pierwszych, jak i w drugich działaniach mają występować elementy racjonalności, ale są to istotnie różniące się racjonalności. W pierwszym przypadku jest to racjonalność zorientowana przede wszystkim na skuteczność religijnego wspólnotowego działania, natomiast w drugim zachowany jest zarówno wzgląd na skuteczność, jak i na „racjonalny porządek”³⁴.

Z czasem działania te doprowadzić miały do wykształcenia prymatu jednego boga. W tym wykształceniu zasadniczą rolę miały już odgrywać „czynniki czysto racjonalne” – takie jak ludzki rozum, racjonalne myślenie i *Ratio*; zdaniem Webera, to właśnie ono „domagało się prymatu uniwersalnych bogów i każde konsekwentne tworzenie panteonu trzyma się także w pewnym stopniu systematyczno-racjonalnych zasad, bo zawsze pozostaje pod wpływem albo racjonalizmu zawodowego kapłanów, albo też dążeń ludzi świeckich do racjonalnego porządku”. Jednak wykształcania się tego „prymatu” nie należy wiązać wyłącznie z procesem przechodzenia od politeizmu do monoteizmu, bowiem pojawia się on już w tym pierwszym; „Ściśle «monoteistyczne» są w istocie jedynie judaizm i islam”, natomiast „zarówno hinduistyczny, jak i chrześcijański status najwyższej czy też najwyższych boskich istot stanowią teologiczną przesłankę faktu, że doniosła i swoiście religijna potrzeba zbawienia za sprawą wcielenia Boga sprzeczna była z rygorystycznym monoteizmem. Przede wszystkim jednak nigdzie zdążanie (w różnym stopniu konsekwentne) ku monoteizmowi nie wyrugowało trwale świata duchów i demonów – nawet w epoce reformacji – lecz jedynie podporządkowało je bezwarunkowo, przynajmniej teoretycznie, supremacji jedynego Boga”. I jeszcze jedna istotna

³³ Por. tamże, s. 318 i d.

³⁴ „Jeszcze wedyjscy bogowie nie tworzą żadnego uporządkowanego państwa bogów. Jednak gdy tylko, z jednej strony, systematyczne myślenie o praktyce religijnej, a z drugiej racjonalizacja życia w ogóle [...] osiągają pewien, w szczegółach zróżnicowany szczebel, regułą jest «tworzenie panteonu»” (tamże, s. 324).

uwaga: „tam, gdzie istnieje polityczny bóg lokalny, prymat znajduje się często naturalnie w jego rękach”³⁵. Stanowi to zarówno nawiązanie do hume’owskiego stanowiska w kwestii odwrotów i powrotów do politeizmu, jak i głos polemiczny z tym stanowiskiem. Krótko mówiąc, z punktu widzenia Hume’a chrześcijaństwo jest religią monoteistyczną, natomiast z punktu widzenia Webera nią nie jest.

Rzecz jasna, takich akcentów polemicznych w *Socjologii religii* jest więcej. Pojawiają się one m.in. w weberowskim wyróżnieniu takich elementów w procesie racjonalizacji religii i religijności, jak pojawienie się: 1) „bogów etycznych” (m.in. „strzegących porządku prawnego i dobrych obyczajów”); 2) „etyk religijnych”; 3) „proroków” (w przekonaniu wierzących, osób „obdarzonych czysto osobistą charyzmą, którzy na mocy swojej misji głoszą religijną naukę lub boski nakaz”) oraz 4) protestanckich reformatorów, uznanych za ostatnie „ogniowo” tego procesu. Do tych wyróżnień dołączył on krótki historyczny opis ich wykształcania się – počawszy od wyzwania się z różnego rodzaju „tabu” („racjonalizacja tabu prowadzi z czasem do systemu norm, w myśl których pewne działania uznawane są raz na zawsze za religijną obrzydliwość...”) i „tabuizacji” (takiej np. jak „uwarunkowane magicznie zakazy spożywcze”), poprzez pojawienie się „filozoficznych etyków i reformatorów” (takich np. jak Konfucjusz czy Platon) i „mistagogów” („udzielają oni sakramentów, czyli spełniają magiczne działania gwarantujące dobra zbawcze”), aż do pojawienia się „reformatorów pokroju Lutera, Zwingliego, Kalwina”, którzy – jego zdaniem – „nie należą do kategorii proroków dlatego, że nie pretendowali do głoszenia nowego pod względem treści objawienia, a przynajmniej nie czynili tego na mocy specjalnego boskiego poruczenia, jak to było na przykład w przypadku twórcy Kościoła mormonów – który również z czysto technicznego punktu widzenia podobny jest Mahometowi – przede wszystkim zaś do żydowskich proroków, lecz także na przykład Montanusa i Nowocjana oraz, choć ze znaczną przymieszką racjonalnej nauki, Maniego i Manu, a raczej z emocjonalną – George’a Foxa”³⁶. Już na podstawie tej krótkiej wypowiedzi można stwierdzić, że z punktu widzenia Webera proces racjonalizacji religii nie przebiega linearnie, a różnego rodzaju zwroty i powroty komplikują obraz tego, co można uznać za przejaw racjonalności lub przynajmniej próbę racjonalizacji religii i religijności.

³⁵ Por. tamże, s. 330 i d.

³⁶ Por. tamże, s. 351 i d.

W przekonaniu Webera, w tych historycznych procesach racjonalizacji religii i religijności filozofowie nie odegrali wiodącej roli. Ich nazwiska pojawiają się oczywiście w nakreślonej przez niego retrospekcji, jednak pojawiają się incydentalnie – głównie jako reprezentanci mniejszościowych opcji racjonalistycznych. Z „najstarszych, legendarnych mędrców Hellenów” przypominani są m.in. „Empedokles i mu podobni, przede wszystkim Pitagoras”, oraz przedstawiani są jako „typ intelektualistów-głosicieli zbawczych doktryn, które przyrównać można do indyjskich, paralelnych wobec nich zjawisk”. Jednak „nie sposób uznać twórców i głównych postaci rzeczywistych «szkół filozoficznych» za «proroków» w naszym sensie, choć czasem byli im pokrewni”. Jeszcze mniej uwagi poświęca Weber filozofującym teologom okresu średniowiecza – takim np. jak Aureliusz Agustin; jego nazwisko pojawia się wprawdzie kilkakrotnie w *Socjologii religii*, ale jego rola jest minimalizowana³⁷. Częściej przywoływana jest filozofia i filozofowie nowożytni, ale przywołania te raczej nie wiążą się z takim dowartościowaniem ich roli w procesach racjonalizacji religii i religijności, aby można było powiedzieć, że w końcu wyszli oni z „historycznego cienia”. Przeciwnie, zmierzają one do ugruntowania weberowskiej tezy, że ich rola w tych procesach była i pozostała drugorzędna. Widoczne jest to zwłaszcza w tych fragmentach tego dzieła, w których mówi się o „zbawieniu, którego szuka intelektualista”, a które „jest zawsze zbawieniem od «wewnętrznej niedoli» i dlatego ma zawsze, z jednej strony bardziej oddalony od życia, a z drugiej – bardziej zasadniczy charakter niż zbawienie od zewnętrznej niedoli, które właściwe jest nieuprzywilejowanym warstwom”³⁸.

W dołączonych do tych przywołań uwagach na temat tych konfliktów intelektualistów „z realiami świata i jego porządkami oraz możliwościami sposobu życia”, które prowadzą „do swoistej dla intelektualistów ucieczki

³⁷ Jak chociażby wówczas, gdy z jednej strony przedstawia się Kalwina i Mahometa jako tych, których „opanowała przemożna żądza racjonalnej religijnej władzy”, z drugiej natomiast Augustyna „i znów Mahometa”, jako tych, którzy „musieli kietznać niesłychane namiętności i żyli w poczuciu, że może się to powieść, jeśli w ogóle, jedynie dzięki panującej poza nimi i nad nimi władzy”. Por. tamże, s. 440.

³⁸ „Intelektualista stara się, podążając niezliczonymi drogami, nadać swemu sposobowi życia jakiś całościowy «sens», a więc doprowadzić do «jedności» z samym sobą, z ludźmi i z kosmosem. [...] Im bardziej intelektualista wypiera wiarę w magię, i przez to «odczarowuje» procesy w świecie, które tracą swój magiczny sens i już tylko «są» i «dzieją się», ale już nic nie «znaczą», tym pilniejszy staje się wymóg, by świat i «sposób życia» jako całości znamionowało znaczenie i «sens». Por. tamże, s. 394 i d.

od świata”, oraz w wyodrębnionej przez Webera grupie społecznej reprezentującej „intelektualizm sceptycznego i racjonalistycznego oświecenia” rozpoznać można Hume’a – z jego poczuciem osamotnienia i wykluczenia z tej „uprzywilejowanej” grupy społecznej, która stanowiła jego otoczenie. Natomiast na podstawie m.in. takich uwag, jak uwagi na temat „potrzeby literackiego, akademicko-wytwornego lub kawiarnianego intelektualizmu, zachowania w swym inwentarzu źródeł sensacji i przedmiotów dyskusji [...], potrzeby pisarzy polegającej na pisaniu książek o tych interesujących problemach i mającej jeszcze większe oddziaływanie potrzeby sprytnych wydawców, by książki takie sprzedawać” (jednak „z takich potrzeb intelektualistów i z ich gadaniny nigdy jeszcze nie powstała nowa religia”), można wnioskować, że stosunek samego Webera do takich intelektualistów jak Hume był co najmniej krytyczny (jeśli nie wręcz negatywny).

Wykład III

Tradycje francuskie

Udział w wykreowaniu w czasach nowożytnych wizerunku świata bez chrześcijańskiego Boga miały różne nacje, ale najbardziej znaczący oświeceni Francuzi oraz ci cudzoziemcy, którzy myśleli i mówili po francusku. Najgłośniejszym z tych cudzoziemców był Paul Henri Thiry (niem. Dietricha) Holbach (1723–1789), arystokrata niemiecki mieszkający od dzieciństwa we Francji, przyjaciel wielu oświeconych filozofów francuskich (m.in. Denisa Diderota i Woltera)¹. Ta antychrześcijańskość, w szczególności wchodzący w jej skład antyklerykalizm, okazała się tak zaraźliwa, że skażeni zostali nią nawet niektórzy z tych, którzy przebywali we Francji stosunkowo krótko². *Spiritus movens* tych antychrześcijańskich wystąpień był bez wątpienia Wolter.

¹ Bez wątpienia, podzielał on ich awersję do chrześcijaństwa – jego „niedorzeczności” demaskował m.in. w takich dziełach jak *Le Tableau des saints*, *De l'imposture sacerdotale*, *Les prêtres démasqués*, oraz *De la cruauté religieuse*. Były one tak obrazoburcze, że nawet on, osoba niezależna materialnie, nie odważył się niektórych z nich firmować własnym nazwiskiem. Tak się rzecz miała m.in. z jego *Le Christianisme dévoilé* (rozprawę tę opublikował pod nazwiskiem zmarłego przyjaciela N.A. Boulangerera) oraz z jego *Systemem przyrody* (jego pierwsze wydanie ukazało się w 1770 r. pod nazwiskiem J.B. Mirabaud). Już w przedmowie do ostatniego z tych dzieł pojawia się jego apel do Czytelnika, aby ten „zerwał z narzuconymi mu od dzieciństwa więzami przesądów” oraz tymi wszystkimi kajdanami, które „dla narodów wykuwają tyrani i księża”. Natomiast nieco dalej pisał o „terrorze religijnym, który sprawia, że ludzie żyją w ciągłym strachu lub mordują się nawzajem w imię jakichś religijnych urojeń”. Por. P.T. Holbach, *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. I, Warszawa 1957.

² Przykładem może być Stanisław Staszic, który w tym kraju jedynie uzupełniał swoje wykształcenie (studiował w Collège de France); to co napisał w swoich *Przestrobach dla Polski* jeszcze dzisiaj może budzić zdumienie swoim radykalnym antyklerykalizmem (tym bardziej że był on katolickim księdzem). W dziele tym m.in. twierdzi, że duchowieństwo „złe broi” i „na zgubę kraju” intryguje, a jego elita, to znaczy „bogatsi biskupi”, „brzydką chciwością” się wyróżniają. Postuluje w nim m.in. przejęcie przez skarbnicę państwa dóbr kościelnych („nie tylko dobra biskupie, ale dobra całego w Polsce duchowieństwa”) oraz puszczanie ich „w wieczną dzierżawę”, zaś sejmowi radził, aby zakazał tzw. kompozytów (obo-

1. Wolter (Voltaire, właśc. Francis-Marie Arouet, 1694–1778)

Do historii przeszło wolterowskie zawołanie: „*Ecrasons l'infâme*” („Rozdeptać łajdactwo!”), a „łajdactwem” było dla niego to wszystko, co kojarzyło mu się z chrześcijaństwem. Odpowiedź na pytanie, co mu się z nim kojarzyło nie jest jednak taka prosta. Można wprawdzie powiedzieć, że kojarzyły mu się takie „grzechy główne” ludzkości jak fanatyzm, okrucieństwo, niesprawiedliwość czy głupota, ale jest to zaledwie początek listy tych skojarzeń³. Był on przy tym mistrzem w tropieniu rzeczywistych lub tylko domniemych nadużyć chrześcijaństwa, i oczywiście nie miał żadnych zahamowań w ich ujawnianiu i ośmieszaniu; a że miał przy tym niewątpliwy talent literacki, to trafiały one do przekonania szerokiej publiczności. Właściwie nie ma takiego tematu, który by nie dawał mu okazji do krytyki tej religii. Nawet w stylizowanych na naukową rozprawę *Elementach filozofii Newtona* pojawia się (między rozważaniami o prędkości światła oraz o jego odbijaniu się) spory fragment o „nadużywaniu Pisma świętego” przez tych, „którzy zwalczając rozum za pomocą autorytetu”,

wiązkowych świadczeń wiernych na rzecz plebanii). Proponował również, aby po pierwsze dokonać radykalnej redukcji kościelnych urzędów („Prócz plebana i biskupa każdy inny duchowny jest niepotrzebny, a tym samym szkodliwy, bo tylko z cudzej pracy je i pije”), po drugie, aby przekształcić zwyczajnych duchownych w zwyczajnych urzędników państwowych („Pleban jest urzędnikiem krajowym”), po trzecie, aby zlikwidować „nieużyteczne klasztory, wszystkie prebendy, alterie, kanonie i doktoraty, kolegiaty, infułaty, opaty, prałaty” itd. Por. S. Staszic, *Przestrogi dla Polski z teraźniejszych politycznych Europy związków i z praw natury wypadające*, w: *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, Warszawa 1954.

³ „W młodym wieku Voltaire zaznajamia się ze współczesną krytyką tekstów biblijnych, a w każdym razie zyskuje sobie reputację człowieka zajmującego otwarcie negatywne stanowiska wobec tych tekstów. Anonimowy donos przesłany do porucznika policji w momencie aresztowania Voltaire’a w 1726 roku [...] zarzuca mu, iż «głosił deizm w gotowalnicach młodych szlachciców», a Stary Testament nazywał «nagromadzeniem opowieści i bajek», apostołów – «naiwnymi, łatwowiernymi idiotami», a ojców Kościoła – «szarlatanami i oszustami». Nie ma żadnego powodu wątpić w to, czy ten anonimowy donos przedstawia w sposób dokładny jego ówczesne zapatrywania”. J.S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, Warszawa 1974, s. 402 i n. W. Weischedel napisał, że Wolter „żył w ciągłych niesnaskach z przedstawicielami Nieba, to znaczy z duchowieństwem, a także z przedstawicielami władzy świeckiej. [...] Jego dzieła nazywa się odważnymi aż do zuchwalstwa, areligijnymi, skandalicznymi; zarzuca mu się złośliwość i frywolność; ostrzega się przed nim jak przed trucizną. Jakiś profesor teologii narzekał nawet na Opatrzność, że zezwoliła na to, aby taki człowiek przyszedł na świat”. Autor ten przyznaje również, iż Wolter „przez całe swoje życie był duchowym władcą Europy”. Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 152 i d.

„zrobili z Mojżesza fizyka” oraz „potępili Galileusza, okrywając ojczyznę swą hańbą”, czyli kościelnych cenzorów i sędziów⁴. Był on jednak przede wszystkim mistrzem krótkiej i zjadliwej wypowiedzi – takiej m.in. jaką stanowią epigramaty, które układał z dużą łatwością. Raniły one boleśnie tych, którzy mieli to nieszczęście, że znaleźli się w kręgu wolterowskiego zainteresowania i wyśmiewania⁵.

Próbę tej prześmiewczej wypowiedzi dał on w opublikowanych (po- noć bez jego wiedzy i zgody) w 1734 r. *Listach o Anglikach*. Napisał je na podstawie swoich obserwacji poczynionych podczas wymuszonego pobytu w Anglii w latach 1726–1729 (w maju 1726 r. otrzymał do wyboru: Ba- stylia albo opuszczenie Francji). René Pomeau pisze, że ich ukazanie się wywołało we Francji skandal, „każda bowiem stronica tej książeczki za- wieraa sformułowania raniące opinię publiczną w najczulszych punktach. Pociski wymierzone w sekty religijne po drugiej stronie Kanału godziły rykoszetem w katolicyzm francuski. Wybuchło oburzenie, że Wolter woli Locke’a i Newtona od Kartezjusza, że chwali Szekspira, ci wielcy ludzie uważani byli bowiem, jako synowie heretyckiego narodu za wrogów Francji”⁶.

Każdy z tych 24 *Listów* (później dopisał jeszcze 25, zatytułowany *Uwagi o myślach Pascala*, sprowadzający się do zakwestionowania ro- zumności tych myśli) ma swoich pozytywnych i negatywnych „bohate- rów”, ale słowo „bohater” w każdym przypadku musi być brane w cudzy- słów, bowiem nie ma tam ani jednego takiego, do którego Wolter nie miałby żadnych zastrzeżeń. Bez wątpienia, pod niejednym względem sta-

⁴ Por. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956, s. 78 i n.

⁵ Wśród tych nieszczęśników Paul Hazard wymienia katolickiego duchownego ks. Frérona (Wolter ułożył o nim „okrutny epigramat, który raz na zawsze przyłgnął do jego nazwiska”) oraz Jeana Jacquesa Lefranca, markiza de Pompignan, dostojnego sádownika a niefortunnego literata, który zaatakował filozofów w przemówieniu wygłoszonym z racji przyjęcia go do Akademii Francuskiej; tenże Wolter przyczepił się do niego i już mu nie popuścił. Lefranc de Pompignan stał się jego kozłem ofiarnym”. Por. P. Hazard, *Myśl euro- pejska w XVIII wieku...*, wyd. cyt., s. 96.

⁶ Por. R. Pomeau, *Voltaire*, w: *Literatura francuska*, praca zbiorowa, t. I, Warszawa 1974, s. 605. Nieco dalej ten znawca i admirator twórczości Woltera, dodaje: „Ten skandal był potrzebny. Ta mała książeczka niewątpliwie stała się punktem zwrotnym wieku, narzu- ciła bowiem pojęcie filozofa (Newtona w interpretacji Woltera), postawiła za przykład «naród filozofów», Anglię, ojczyznę ludzi wolnych, o wyraźnej indywidualności, myślących i dążących do zbawienia drogą, «jaka im się podoba», ludzi, którzy pracą swą napełniają ziemię”.

wia on wyżej religię i religijność Anglików niż Francuzów, ale również w tej pierwszej znajdował różnego rodzaju absurdy i śmieszności. Przedstawia ją głównie w pierwszych siedmiu *Listach*. Ogólny obraz, który się z nich wyłania być może rozśmieszy niechętnego Anglikiem czytelnika, ale raczej nie ucieszy tych pierwszych. Przeciwnie, raczej ich zasmuci lub rozłości, bo jest to w gruncie rzeczy drwina z ich religii. Wiadomo zresztą, że z takimi właśnie reakcjami *Listy* te spotkały się po drugiej stronie Kanału.

List pierwszy (O kwakrach) zaczyna się od słów pozornie neutralnych, bowiem od stwierdzenia, że „nauka i historia tak niezwykłego ludu jak kwakrowie zasługuje na ciekawość rozumnego człowieka”⁷. Również w następnych fragmentach tego listu ten ton pozornej neutralności zostaje zachowany – bo przecież trudno uznać za nieprzychylnie informacje o „jednym z najznakomitszym kwaków zamieszkałych w Anglii, który przez trzydzieści lat trudnił się handlem, a potem chciwości swojej umiejac nałożyć wodze, przestał gromadzić fortunę i osiadł na wsi pod Londynem. [...] nigdy nie chorował, gdyż nigdy chuciom ani wstrzeźliwości nie ulegał”, zaś witając gościa „nie zdjął kapelusza i zbliżył się do niego nie zginając się wcale w ukłonach” (co było w zwyczaju m.in. we Francji)⁸. Pozory neutralności zachowane zostają także w stwierdzeniach, że ów kwakier „skromny i zdrowy posiłek rozpoczynał i kończył modlitwą”, „nie uważał, aby chrześcijaństwo zasadało się na oblaniu komuś głowy zimną wodą i posypywaniu tejże głowy szczyptą soli” oraz uznał tego rodzaju obrzędowość za „żydowską ceremonię”. Jednak w momencie, gdy dla uzasadnienia tych przekonań ów kwakier zaczyna powoływać się na „wyjątki z Pisma świętego” kończy się ta pozorna neutralność. Wolter zauważa bowiem, że jego „świątobliwy znajomy, postępując w sposób raczej powierzchowny, nadużywał paru wyjątków z Pisma świętego, które zdawały się przemawiać na korzyść jego sekty; zapominał on w najlepszej wierze o setce innych wyjątków, które twierdzenia owej sekty w niwecz obracały”. Dalsza część tego *Listu* to głównie różnego rodzaju uszczypliwości i złośliwości, stawiające pod znakiem zapytania rozumność tej „sekty”

⁷ Por. Wolter, *Listy o Anglikach, albo Listy filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 33 i d.

⁸ Tym „jednym z najznakomitszych kwaków” był A. Pitt, wędrowny kaznodzieja i autor wystąpień na łamach ówczesnej prasy przeciwko obowiązkowi składania przysięgi. Najwyraźniej do końca nie orientował się on jaką opcję filozoficzną reprezentuje Wolter, bowiem nawet już po jego powrocie do Francji korespondował z nim i przysyłał mu kwakerskie książki.

(sam termin „sekta” również używany jest przez Woltera ze złośliwą premedytacją).

W *Liście drugim* od samego początku można odnieść wrażenie, że coś nie jest tak jak być powinno z kwakerskimi praktykami religijnymi. Już sam wygląd i zachowanie uczestników kwakerskiej mszy budzi zdziwienie, bowiem „kobiety zasłaniają lica wachlarzami”, zaś „mężczyźni mają na głowach ogromne kapelusze” i „wszyscy siedzą pogrążeni w głębokim milczeniu. [...] Wreszcie jeden z mężczyzn powstał, zdjął kapelusz i westchnąwszy parę razy, wygłosił częściowo ustami, a częściowo przez nos rodzaj kazania będącego stekiem banialuk zaczerpniętych, jak mniemał, z Nowego Testamentu, których ani on, ani jego współwyznawcy nie rozumieli wcale”. Na zgłoszone przez Woltera wątpliwości czy takie zachowanie ma jakiś sens, od swojego „znakomitego kwakra” usłyszał, że owszem ma; podał mu on przy tym szereg takich argumentów, które mają stawiać tę obrzędowość ponad inne obrzędy chrześcijańskie, a ponadto „zasypał go cytatami z Pisma świadczącymi, jak mniemał, iż nie ma chrześcijaństwa bez objawienia bezpośredniego” oraz dołączył do nich taką ich wykładnię, że Wolter znalazł w niej „czystego ojca Malebranche’a”; zresztą niesłusznie, bo ten ostatni „był po trosze kwakrem, lecz nie był nim dostatecznie”. Wszystko to stanowi oczywiście wolterowski żart, mający ośmieszyć zarówno kwaków, jak i „ojca Malebranche’a”⁹.

W *Liście trzecim* głównym „bohaterem” jest „niejaki Jerzy Fox”, założyciel i lider sekty kwaków¹⁰. Najpierw jednak pojawia się w nim raczej szydercza uwaga, że „kwakrowie istnieją od czasów Jezusa Chrystusa, który był według nich pierwszym kwakrem. Religia, powiadają, uległa zepsuciu niemal zaraz po śmierci Zbawiciela i w owym zepsuciu około tysiąca sześciuset lat pozostawała; a jednak było na świecie kilku kwaków

⁹ Nicolas Malebranche (1638–1715), oratorianin, był francuskim teologiem i filozofem, usiłującym godzić w swojej doktrynie (nazwanej „okazjonalizmem”) myśl Aureliusza Augustyna, neoplatoników i Kartezjusza. Prowadził również badania nad naturą światła, barw oraz rachunkiem różniczkowym. W 1699 r. został członkiem Francuskiej Akademii Nauk.

¹⁰ George Fox (1624–1691) był założycielem Towarzystwa Przyjaciół, którego członków nazywano „kwakrami” (od ang. *quakers* – drżący, trzęsący się). Uznawał osobiste doświadczenie religijne i wewnętrzne światło boże za podstawę tej religijności. Jako wędrowny kaznodzieja prowadził działalność misyjną najpierw w hrabstwach środkowej, a później północnej Anglii oraz w Irlandii, w Holandii, na Karaibach oraz w koloniach północnoamerykańskich. Por. H. Larry, *First Among Friends: George Fox and the Creation of Quakerism*, London 1994.

ukrytych, którzy pilnie strzegli świętego ognia [...]”. Każde z tych zdań, a nawet każdy z ich fragmentów zawiera jakąś prześmiewczą i stawiającą pod znakiem zapytania rozumność doktryny kwaków aluzję. Podobnie jest z prezentacją owego „niejakiego Jerzego Foxa”, który mimo, a może właśnie dlatego, że był „synem tkacza (w domyśle: człowieka niewykształconego) postanowił wygłaszać kazania jako prawdziwy apostoł, gdyż miał, we własnym mniemaniu, odpowiednie po temu warunki”, to znaczy wprawdzie „nie znał sztuki czytania i pisania”, ale „był to dwudziestopięcioletni młodzieniec nienaganych obyczajów i płonący świętym ogniem szaleństwa”. Zdumiewa w nim wszystko – począwszy od sposobu ubierania się („Ubierał się od stóp do głowy w skórę”), poprzez jego zachowywanie się przed „obliczem sędziego pokoju” („nie zdjął przed sędzią swojej skórzanej czapki” i odmówił „złożenia przed badaniem przysięgi”), a skończywszy na zachowywaniu się podczas wygłaszanych przez niego kazań („Trząsał się, skręcał, robił przeróżne grymasy, wstrzymywał oddech, to znowu wypuszczał go gwałtownie – nawet Pytia delficka nie potrafiłaby lepiej”). Równie dziwne i wprawiające w zdumienie zdrowy rozsądek jest zachowanie uczniów Foxa („Naśladowali w najlepszej wierze grymasy mistrza, a ogarnięci natchnieniem miotali się ile sił”). Na koniec tego listu pojawiają się jednak jakieś akcenty pozytywne, bowiem mowa tam jest o „nieprzekupności kwaków”, odmawianiu „płacenia księżom dziesięciny” i „składania przysięg, jakich wymaga prawo”, a nade wszystko o ich liderze „Szkocie Robercie Barclayu; że „przedłożył królowi w roku 1675 swoją *Apologię kwaków*, dzieło tak dobre, jak tylko być mogło”, oraz skierował do króla Karola II list, w którym „dedykuje mu swoją rozprawę”¹¹. Wprawdzie Wolter najwyraźniej nie miał w ręku ani tego dzieła (świadczy o tym m.in. fakt, że przekreślił jego tytuł), ani też tego listu, musiał jednak coś o nich słyszeć – inaczej skąd by wiedział, że „nie zawierają płaskich pochlebstw, ale odważne prawdy i słuszne rady”¹². Przywołany dalej fragment tego listu Barclaya pokazuje, że jednak nie wszystko w nim było aż tak odważne, aby uznać jego autora za królewskiego przeciwnika (wszak deklaruje się on jako „wierny przyjaciel i poddany” Karola II).

¹¹ Chodzi tutaj zapewne o dzieło R. Barclaya pt. *Theologiae vere christinae Apologia* (*Apologia prawdziwej teologii chrześcijańskiej*).

¹² W przypisie do polskiego wydania *Listów* znajduje się informacja, że swoje informacje na temat kwaków czerpał z dzieła Sewela pt. *Historia powstania, wzrostu i rozwoju ludu chrześcijańskiego zwanego kwakrami*, oraz z dzieła Croese’a pt. *Historia kwaków*.

W *Liście czwartym* głównym „bohaterem” jest „znakomity Wilhelm Penn”, „twórca potęgi kwaków w Ameryce, który umiałby wzbudzić szacunek dla nich i w Europie, gdyby ludzie cnotę o śmiesznych pozorach respektować mogli”. Już w tym pierwszym zdaniu zawiera się sugestia, że z tą „znakomitością” nie wszystko było tak jak być powinno (bo inaczej co tutaj mają do rzeczy owe „śmieszne pozory”?). Na początek jednak podaje on o tym „bohaterze” kilka takich informacji, które stawiają go w korzystnym świetle, to znaczy, że pochodził z dobrej rodziny (był „jedynym synem wiceadmirala Anglii”), że miał dobre wykształcenie (studiował w Oksfordzie, w którym spotkał „pewnego kwakra” i sam stał się kwakrem), że „odznaczał się żywym usposobieniem” i był „z natury wymowny, przystojny i manierny” – co zresztą okazało się jego wielkim atutem przy nawracaniu kolegów i staniu się w wieku szesnastu lat „jednym z przywódców sekty”¹³.

Wszystko to, co Wolter ma dalej do powiedzenia na jego temat opatrzone jest już jednak większymi lub mniejszymi znakami zapytania – żeby tylko tytułem przykładu wymienić jego zwracanie się do ojca per „przyjacielu” (ten „wziął zrazu syna za wariata”) czy wygłaszanie takich „polerowanych kazań”, których „panie z całego miasta nabożnie słuchały” (nie tyle z uwagi na ich formę czy treść, co na „gładkie lico i piękną postawę” pastora Penna). Momentem przełomowym w karierze tego „bohatera” było spotkanie „patriarchy Jerzego Foxa” (określenie „patriarcha” jest oczywiście użyte ironicznie) i wybranie się przez nich obu „z misją do cudzoziemskich krajów”. Po raczej niewielkich sukcesach w Europie (w Holandii i w Niemczech „rzucili kwakiem posiew, ale mizerne zebrali plony”) i odziedziczeniu przez „Wilhelma” „wielkiego majątku, do którego należały również i długi zaciągnięte przez koronę u wiceadmirala” oraz otrzymaniu od korony (jako spłaty za te długi) „jednej z prowincji amerykańskich, leżących na południe od Marylandu” („Ów kraj od nazwiska Penna dziś Pensylwanią się zowie”) obaj liderzy „wyruszyli do swojego państwa, zabierając dwa okręty wiernych kwaków”. Tam zanotowali swoje największe sukcesy, to znaczy „ustanowili bardzo mądre prawa, które do

¹³ Ów „Wilhelm” to William Penn (1644–1718), syn admirała sir Williama Penna. Z doktryną kwaków zetknął się już w okresie młodości, a do Towarzystwa Przyjaciół wstąpił ok. 1666 r. Był autorem ponad 40 książek i broszur propagujących doktrynę i praktyki kwaków i krytykujących inne Kościoły i wyznania chrześcijańskie, w tym Kościół anglikański, za nietolerancję. Por. P. Robak, *William Penn – reformator i polityk. Czas ideałów*, Warszawa 2000.

dzisiaj przetrwały nie zmienione”, przyciągnęli do nowej kolonii kupców z „całej Ameryki” oraz pozyskali krajowców, którzy wprawdzie „nienawidzili innych chrześcijan zagarniających i niszczących amerykańską ziemię, ale nowych przybyszów pokochali”. W końcowych partiach tego *Listu* pojawiają się wprawdzie różnego rodzaju złośliwości i dwuznaczności, ale kończące je dwie generalne konkluzje są w miarę jednoznaczne – pierwsza z nich sprowadza się do stwierdzenia, że w „Londynie wiara ta (kwakierska) z każdym dniem zanika”, natomiast druga, ogólniejsza, że „W każdym kraju religia panująca wchłonie po upływie czasu wszystkie inne wyznania, jeśli ich nie prześladowuje”.

List piąty (O religii anglikańskiej) zaczyna się od stwierdzenia, które nawet u przeciętnie wykształconego Anglika mogło wzbudzić podejrzenie, że jego autor jednak nie ma zamiaru prawić mu „komplimentów”. Najpierw bowiem Wolter informuje, że „Anglia jest krajem sekt”, zaś „Anglik, człowiek wolny, idzie do nieba taką drogą, jaka mu się podoba”, a następnie dodaje, że „prawdziwą religią tych wyspiarzy, wiodącą najpewniej do kariery [a więc jednak nie do nieba – uwaga własna] jest sekta anglikanów, zwana również Kościołem anglikańskim, a najpospoliciej Kościołem. Nikt nie otrzyma urzędu ani w Anglii, ani w Irlandii, jeśli nie jest gorliwym anglikaninem”. Co gorsza, „kler anglikański zachował wiele katolickich ceremonii, a z nich osobliwie sobie ceni dziesięcinę, którą z nadzwyczajną skrupulatnością pobiera. Księży anglikańskich cechuje również inna nabożna ambicja: zagarniania władzy”. Jeśli ów Anglik na początku mógł tylko podejrzewać, że autor tego *Listu* ma zamiar mu ubliżyć, to w tym momencie już wie, w jaki sposób to robi, a robi to ostentacyjnie wyśmiewając jego przywiązanie do angielskiego porządku społecznego, angielskiej praworządności i oczywiście angielskiej religijności; i nie przyjmując do wiadomości, że od 1711 roku został zniesiony w tym kraju zakaz sprawowania urzędów publicznych przez nieanglikan. W dalszej części tego *Listu* ów Anglik znaleźć może oczywiście kolejne przytyki do tego, co mogło stanowić powód do jego dumy – m.in. na temat swojego parlamentu (w którym zwycięscy wigowie „ukontentowali się poniżeniem wroga”), swoich uniwersytetów (w których kadra nauczająca oznacza się „niezbyt dobrymi manierami”), swoich biskupów (u których brak styczności z kobietami sprawia, że „muszą kontentować się własną żoną”) itd.

Podobne odczucia mógł mieć przeciętnie wykształcony Szkot po zapoznaniu się z *Listem szóstym (O prezbiterianach)*. Nie dość bowiem, że należy do „sekty”, której założycielem był nie Szkot, lecz Francuz („pre-

zbiterianizm jest po prostu nieskażonym kalwinizmem”), to dowiaduje się, że jest „bardzo podobny do tego nędznego i dumnego mędrka” Diogenesa (tego samego, który w swojej pysze „depcze pychę Platona”) oraz jest tak nudny i uciążliwy ze swoją rygorystyczną religijnością, że nie mógł jej zdzierżyć Karol II; król ten, mimo że został poparty przez Szkotów w walce z parlamentem „wziął nogi za pas niby żak, co ze szkoły ucieka”. Wprawdzie teolog prezbiteriański w stosunku do teologa anglikańskiego „niemal galantem się wyda”, to jednak go „cechuje przesadna powaga. Mina zawsze kwaśna i nadęta [...], wygłasza kazania przez nos i zowie «nierządnicą babilońską» każde wyznanie, gdzie kilku duchownych jest w tym szczęśliwym położeniu, że posiada po pięćdziesiąt tysięcy renty, albo też gdzie lud jest na tyle pocziwy, iż jeszcze eminencjami, ekscelencjami i przewielebnościami ich tytułuje”. Podsumowanie do tych przytyków i złośliwości nie może dać satysfakcji ani Anglikowi, ani też Szkotowi. Wolter stwierdza w nim bowiem, że „gdyby w Anglii istniała tylko jedna religia, należałoby się lękać jej despotyzmu; gdyby istniały dwie, wierni powyrzynaliby się wzajemnie; ale skoro jest ich trzydzieści – współżyją spokojnie i szczęśliwie”. Wygląda to przecież na realizację raczej mało chwalebnej zasady: „dziel i rządź”.

List siódmy (O socynianach albo arianach, czyli antytrynitarzach) stanowi potwierdzenie, że wiedza Woltera o „sektach” w ogóle, a „sektach” angielskich w szczególności była wybiórcza i powierzchowna. Rzecz jasna, nie przeszkadzało mu to wypowiadać się na ich temat w taki sposób, jakby był w tych kwestiach specjalistą, to znaczy w stawianiu znaku równości między tymi, którzy dla „niewtajemniczonego” w sprawę czytelnika mogą wydać się istotnie różniącymi się „sekcjarzami” (postawiony jest on już w tytule tego *Listu*), przekazywaniu informacji o nich w taki sposób, jakby były to dokładne i sprawdzone dane (np. takich, że „istnieje w Anglii sekta złożona z duchownych i kilku wielce uczonych świeckich ludzi”, którzy „oświadczają jasno i wyraźnie, że Ojciec jest ważniejszy od Syna”), podawaniu w wątpliwość jednych autorytetów (takich np. jak święty Anastazy, o którym „ludzie powiadają, że był nierozumny”) oraz wspieraniu się innymi (takimi np. jak autorytet Newtona, który „zaszczycał to wyznanie życzliwą uwagą”) czy „wrzuceniu do jednego worka” takich inspiratorów i liderów reformacyjnej rewolty jak Luter, Zwingli i Kalwin i „dorzuceniu” im – do towarzystwa – „nieuka Mahometa” oraz przypisywaniu tym pierwszym odpowiedzialności za podział Europy, a temu drugiemu za „religię Azji i Afryki”. Niektóre z określeń zawartych w tym krótkim

i kipiącym od złości *Liście* są jedynie literackimi uproszczeniami. Niejedno z nich ma jednak charakter przeinaczenia i pomówienia, zaś oddzielenie tego, co jest w nim prawdą, a co fałszem zabrałoby dużo więcej miejsca niż sam *List siódmy*.

Na poważną rozprawę naukową wygląda, a przynajmniej w zamierzeniu Woltera miał wyglądać, jego *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa* (1763)¹⁴. Chodzi w nim o tę samą tolerancję religijną, o którą apelował Locke w swoim *Liście o tolerancji*. Chodzi o tę samą, ale jednak nie o taką samą tolerancję religijną o jaką upominał się autor tego *Listu*. U Locke'a bowiem nie ma tej głębokiej niechęci Woltera do tego wszystkiego, co kojarzyło mu się z chrześcijaństwem i braku jakiegokolwiek tolerancji dla jej rzeczywistych lub tylko domniemyanych błędów i nadużyć. Tytułowy „Jan Calas” – postać znaleziona przez Woltera w aktach sądowych i nagłośniona do tego stopnia, że w okresie Wielkiej Rewolucji Francuskiej ówczesne władze podniosły ją do rangi męczennika-symbolu katolickiej niesprawiedliwości – jest tutaj jedynie pretekstem do pokazania, że religia, do której było i jest przywiązanych tylu Francuzów jest nie tylko głęboko bezrozumna, ale także głęboko niesprawiedliwa, a to co funkcjonuje jako wymiar sprawiedliwości stanowi w gruncie rzeczy ponury żart ze sprawiedliwości¹⁵. Już w pierwszych zdaniach tego traktatu Wolter stwierdza, że „popelniono na Calasie morderstwo”, a w „tej dziwnej sprawie chodziło i o religię [skazany był protestantem – uwaga własna], i o samobójstwo, i o mord w rodzinie. Chodziło o zbadanie, czy ojciec i matka udusili syna, aby się Bogu przypodobać, czy brat udusił brata, czy przyjaciel udusił przyjaciela. Chodziło o to, co sędziowie mieli sobie do wyrzucenia: to, że kazali łamać kołem niewinnego ojca, czy też to, że oszczędzali winowajców w osobach matki, brata i przyjaciela”. W tej krót-

¹⁴ O tym, że zależało mu na tym, aby traktat ten odebrany został jako poważna rozprawa naukowa świadczą zarówno liczne przypisy, w których podawał on uściślenia, wyjaśnienia i źródła swoich informacji, jak i dołączone do niego w formie aneksów różnego rodzaju dokumenty i listy „w sprawie Calasów”.

¹⁵ „Morderstwo na Calasie, popełnione mieczem sprawiedliwości [czytaj: niesprawiedliwości – uwaga własna] w Tuluzie dnia 9 marca 1762 roku, jest jednym z najosobliwszych wydarzeń zasługujących na uwagę naszego wieku”. Por. Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, Warszawa 1956. Zaangażowanie Woltera w „sprawę Calasa” doprowadziło do pośmiertnej rehabilitacji oskarżonego oraz przyczyniło się do wzniesienia mu (w 1793 r.) przez władze rewolucyjnej Francji obelisku z napisem: „Miłości ojcowskiej, Naturze, Calasowi – ofierze fanatyzmu – Konwent Narodowy”.

kiej prezentacji „sprawy Calasa” wszystkie niejasności rozstrzygane są na korzyść oskarżonego oraz na niekorzyść katolickich sędziów.

Po tej prezentacji „sprawy Calasa” Wolter przeszedł do bezpośredniego ataku na całe chrześcijaństwo. W sporządzonym przez niego swoistym akcie oskarżenia najpierw mamy oskarżenia tych „bractw” katolickich, które „przysięgły nienawiść do swych braci” hugonotów – oskarżenie nie tylko o to, że „ślubowali nienawiść do swych braci”, ale także o to, że „mieli dość wiary, by nienawidzić i prześladować, ale nie dość, by kochać i wspierać”, że kultywowali siły ciemności (w swoich „ciemnych pokojach malowali szatanów uzbrojonych w rogi i szpony, otchłanie płomieni, krzyże i sztylety...”), że albo sami wywoływali zamieszki, albo też swoim pojawieniem się i wyglądem je prowokowali („Habit, niepokojąc umysły, może wzniecić rodzaj wojny domowej”). Dalej w tym akcie pojawia się oskarżenie papieża o najpoważniejsze przestępstwa przeciwko moralności i zwyczajnej przyzwoitości – papieża Aleksandra VI o to, że „kupił publicznie tiarę, a jego pięciu bękartów dzieliło wynikłe stąd korzyści”, papieża Leona X o to, że „handlował odpustami tak, jak się sprzedaje żywność na rynku publicznym”, a wszystkich zasiadających na tronie papieskim od czasów panowania we Francji Franciszka I o to, że ściągali podatki nazywane „annatami” (wyliczył, że kosztowały one tylko ten kraj „dwieście pięćdziesiąt milionów dzisiejszych franków”) i doprowadzili do takiego pasma zbrodni, jakim były wojny religijne we Francji („dziewięć wojen domowych wydało Francję na łup rzezi”).

W kolejnych kilku rozdziałach tego traktatu Wolter odchodzi częściowo od spraw lokalnych i przechodzi do globalnych – jeśli tak można nazwać jego próbę odpowiedzi na pytania: „czy tolerancja jest niebezpieczna?”, „jak można zaprowadzić tolerancję?” oraz „czy nietolerancja wynika z prawa naturalnego i z prawa ludzkiego?”. Odpowiedź na pierwsze z nich jest oczywiście negatywna – w uzasadnieniu do niej stwierdza m.in., że „łagodność wywoła takie same bunty, jakie zrodziło okrucieństwo”, wszędzie tam, gdzie panowała tolerancja „rządy się umocniły, a obyczaje nabrały łagodności”, zaś w takich tolerancyjnych religijnie krajach jak „Niemcy, Anglia, a nawet Holandia [...] dziś różnice religijne nie wywołują żadnego niepokoju [...]. Żyd, katolik, prawosławny, luteranin, kalwinista, anabaptysta, socynianin, mennonita, morawianin i tylu innych żyją po bratersku i jednakowo przyczyniają się do dobra społecznego”¹⁶. Odpowiadając na

¹⁶ Nawet w Polsce, kraju katolickim, znalazł się pewien świątły „biskup Warmii”, który „miał dzierzawcę anabaptystę i poborcę socynianina. Proponowano mu, aby wygonił

drugie z tych pytań, Wolter powołuje się m.in. na takie fakty historyczne jak: pokój westfalski (bez niego „Niemcy byłyby pustynią pokrytą kośćmi katolików, luteranów, kalwinistów oraz anabaptystów ...”), przykład Anglii (kraju potwierdzającego zasadę: „im więcej sekt, tym mniej każda z nich jest niebezpieczna”) oraz proces starzenia się różnorodnych szaleństw religijnych i rodzenia się „czasów odrazy, przesytu albo raczej czasów rozumu, czasów, które można uważać za opokę i rękomię spokoju publicznego”. Odpowiedź na trzecie z tych pytań jest jeszcze krótsza: nietolerancja nie tylko nie wynika ani z prawa naturalnego, ani też z prawa ludzkiego (inaczej np. Japończyk nienawidziłby Chińczyka, a zdaniem Woltera tak nie jest), ale także „prawo nietolerancji jest niedorzeczne i barbarzyńskie”.

W kilku następnych rozdziałach tego traktatu mamy odwołania się do historii starożytnej – po pierwsze Grecji, po drugie Rzymu, po trzecie chrześcijaństwa, po czwarte judaizmu. Wprawdzie Wolter na początku zastrzega się, że może się mylić, ale „wydaje się mu, że żaden z cywilizowanych ludów starożytnych nie krępował swobody myślenia” i – dodajmy – sumienia, bowiem „wszystkie ówczesne ludy miały swoją religię” i „postępowały z ludźmi tak jak ze swoimi bogami: uznawały boga najwyższego, ale przydawały mu ogromną ilość bóstw niższych. Miały tylko jeden kult, ale dopuszczały całe mnóstwo systemów szczegółowych”. Na potwierdzenie tej reguły powołuje się na przykład epikurejczyków, którzy „przeczyli istnieniu Opatrzności i istnieniu duszy”, a mimo to byli tolerowani. Wyjątkiem od niej zdaje się być „Sokrates, który najbardziej zbliżył się do poznania Stworzyciela, poniósł za to karę i umarł jako męczennik”¹⁷. Podobnie rzecz się miała z tolerancją u starożytnych Rzymian – „od czasów Romulusa aż do chwili, gdy chrześcijanie walczyli z kapłanami cesarstwa za swe zapatrywania. Cycero wątpił o wszystkim, Lukrecjusz wszystkiemu zaprzeczał – i nie czyniono im z tego powodu najłżejszego zarzutu”.

Wymieniane przez Woltera konkretne przypadki przeczące tej regule chrześcijan, o których „mówią nam”, że „gdy się tylko pojawili, prześlado-

i prześladował jednego za to, że nie wierzy w konsubstancjalność, a drugiego za to, że chrzczył swego syna dopiero w piętnastu latach. Odpowiedział, że na tamym świecie będą potępieni na wieki, ale na tym są mu bardzo potrzebni”. Por. tamże, s. 27.

¹⁷ „Jeśli taka była rzeczywiście przyczyna jego skazania, nie przynosi to zaszczytu nietolerancji, ponieważ ukarano li tylko tego, który właśnie oddał cześć Bogu, a uszanowano tych wszystkich, którzy podsuwali najniegodziwsze pojęcia o Bóstwie. Moim zdaniem, wrogowie tolerancji nie powinni powoływać się na ohydny przykład sędziów Sokratesa”. Por. tamże, s. 33 i n.

dowali ci sami Rzymianie, którzy nie prześladowali niego”; jednak Wolterowi „wydaje się, że ta sprawa jest zmyślona” i powołuje się na fakty, które mają niezbicie świadczyć o tym, że „Rzymianie nie byli prześladowcami i że byli sprawiedliwi” (bagatelizując przy tym „owe ciosy, które za Nerona spadły na paru nieszczęsnych półżydów i półchrześcijan”). Na pytanie: a co z tymi „męczennikami chrześcijańskimi”, o których „mówią nam” historycy chrześcijaństwa?, odpowiada on, że tutaj „musiały działać inne jeszcze przyczyny prześladowań i pewnie osobiste wrogości, poparte racją stanu”¹⁸. Po wykazaniu w kolejnym rozdziale „niebezpieczeństwa fałszywych legend” i opowieści o prześladowaniu przez starożytnych Rzymian chrześcijan (jego zdaniem, jest to „kłamstwo przez długi czas sprowadzające ludzi na manowce”) oraz pokazaniu drastycznych „nadużyć nietolerancji” ze strony Kościoła katolickiego (takich jak „wynoszenie pod niebiosa sprawców rzezi francuskich hugonotów podczas nocy św. Bartłomieja”) przeszedł on do rozważań nad nietolerancją i tolerancją Żydów.

Poświęcił im aż dwa rozdziały, bowiem sprawa wydawała mu się bardziej złożona niż ma to miejsce ze starożytnymi Grekami i Rzymianami. Najpierw odpowiada na pytania: „czy nietolerancja była w judaizmie prawem boskim i czy zawsze była stosowana?” Odpowiedź na oba pytania jest oczywiście przecząca, ale zanim jej udzielił wyjaśnił, co nazywa się „prawem boskim”. Okazuje się, iż nazywa się nim dane Żydom przez Boga „prawidło” nakazujące im m.in. by „jedli pieczonego baranka z pełną sałatą i we wspólnej biesiadzie spożywali go stojąc, z laską w ręku, na pamiątkę ucieczki z Egiptu”. Nawet słabo obeznany ze specyfiką wolterowskiej argumentacji czytelnik może się zorientować, że jest to w gruncie rzeczy kolejny złośliwy żart, ośmieszający żydowską obrzędowość¹⁹. Pojawiające się dalej odwołania do żydowskiej tradycji obrzędowej, żydowskich świętych ksiąg i żydowskich proroków, mają na celu z jednej strony

¹⁸ „Jest rzeczą niewiarygodną, aby kiedykolwiek za cesarzy toczono śledztwo przeciwko chrześcijanom, to znaczy, aby ktoś przychodził i przesłuchiwał ich w sprawach wiary. W tej mierze nie niepokojono nigdy ani Żydów, ani Syryjczyków, ani Egipcjan, ani bardów, ani druidów, ani filozofów. Męczennicy więc to byli ci, którzy powstali przeciwko fałszywym bogom”. Por. tamże, s. 41.

¹⁹ G. Himmelfarb pisze, że „starożytny judaizm napełniał Woltera nawet większą grozą niż chrześcijaństwo. Stary Testament nie był dla niego niczym innym niż kroniką okrucieństwa, barbarzyństwa i przesądu. [...] Wiele jego zapisków w *Słowniku filozoficznym* dotyczy zarówno współczesnych, jak i starożytnych Żydów. Zarzucał im, w klasycznej modzie na antysemityzm, materializm, chciwość, barbarzyństwo, nieludzkość i lichwiarstwo”. Por. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, wyd. cyt., s. 156 i n.

przekonać czytelnika, że Wolter wie o czym mówi, z drugiej zaś mnożyć kolejne znaki zapytania przy rozumności (racjonalności) tej religii i religijności²⁰.

Na pytanie: jaka to jest religijność?, jego odpowiedź nie jest może prosta, ale jest w miarę jednoznaczna – jaka może ona być w sytuacji, gdy „Salomon spokojnie oddawał się bałwochwalstwu, Jeroboam, któremu Bóg dał dziesięć części królestwa, każe wystawić dwa cielce złote”, „wśród proroków byli tacy, którzy wciągali niebo do swej zemsty”, a „Żydzi poświęcali ludzi na ofiarę Bogu”. „W całej historii tego ludu nie znajdujemy ani jednego rysu szlachetności, wielkoduszności, dobroczynności, ale spośród chmur tak długiego i tak ohydneho barbarzyństwa wyrwyją się promienie powszechnej tolerancji”. Te „promienie” to m.in. tolerowanie różnych form bałwochwalczej obrzędowości, obyczajowości, surowości itd. Na potwierdzenie występowania każdego z tych „promieni” Wolter znajduje odpowiedni przykład, a generalny wniosek jest taki, że Bóg żydowski „nie tylko tolerował inne narody, ale i troszczył się o nie po ojcowsku”; o ile oczywiście ów Bóg naprawdę istniał (w co Wolter wątpi). W rozdziale trzynastym, stanowiącym dopisek do rozdziału dwunastego, zajmuje się on nie tyle żydowskim Bogiem, co samymi Żydami. Podaje w nim przykłady „niezwykłej tolerancji u Żydów”, i to już od czasów Mojżesza. „Niezwykłość” ta ujawnia się jednak dopiero po zestawieniu jej z nietolerancją chrześcijańską. Świadczy ona wprawdzie o występowaniu w judaizmie sprzeczności, ale „istnieje ona w postępowaniu prawie wszystkich narodów”.

Oba rozdziały o religii i religijności Żydów stanowią wprowadzenie do próby odpowiedzi na pytanie: „czy Jezus Chrystus nauczał nietolerancji?”, a dokładniej: czy „nadał prawa krwiożercze, czy ustanowił nietolerancję, czy kazał budować więzienia inkwizycji, czy wprowadził katów autodafe”²¹. Przy tak sformułowanych pytaniach odpowiedź oczywiście może być tylko jedna: niczego takiego Jezus Chrystus nie wprowadził.

²⁰ W zamieszczonych do tych przywołań przypisach Wolter odwołuje się zresztą do takiej danej wszystkim ludziom instancji rozstrzygającej o rozumności i bezrozumności, jaką jest – w jego przekonaniu – „światło rozumu przyrodzonego”, nazywane również „pospolitym zdrowym rozsądkiem”, a także różnicuje ludzi na takich, którzy mają „umysły wyrobione” oraz takich, którzy ich nie mają (por. tamże, s. 57).

²¹ Instytucja „katów autodafe” wprowadzona została przez inkwizycję pod koniec XV wieku – byli to wykonawcy publicznych wyroków na skazanych osobach oraz na księgach uznanych za heretyckie.

Pozostaje jednak wskazanie tych lub tego, czemu zawdzięczają one swoje istnienie. I Wolter na to wskazuje – nawet nie imiennie, lecz instytucjonalnie i globalnie. Sprawcą tego wszystkiego są bowiem z jednej strony różne kościoły i sprzymierzeni z nimi władcy, natomiast z drugiej ciemnota, głupota i „duch prześladowczy, który nadużywa wszystkiego”. Jeśli w tym wolterowskim wywodzie pojawia się coś istotnie nowego, to związane jest ono z przedstawieniem samej osoby Jezusa Chrystusa jako prawowiernego Żyda („Urodził się Izraelitą, żył niezmiennie jako Izraelita”)²².

Cała reszta *Traktatu o tolerancji*, to znaczy jedenaście kolejnych rozdziałów, ma charakter bądź to luźnych notatek, bądź też głos do wcześniej omawianych kwestii. Każdy z nich jest na swój sposób interesujący, ale nie każdy wnosi coś istotnie nowego do dyskusji nad racjonalnością religii i religijności. Z tego punktu widzenia warto uważniej przyjrzeć się rozdziałowi osiemnastemu (wymieniane i uzasadniane tam są „jedynie wypadki, w których nietolerancja wydaje się słuszną”), rozdziałowi dwudziestemu (Wolter formułuje w nim i uzasadnia tezę, że ludowi „na lepsze wychodzi znosić jarzmo wszelkich możliwych zabobonów, byleby tylko nie były zabójcze, niż żyć bez religii” i z tego chociażby względu „gdyby nawet Boga nie było, to należałoby go wymyślić”) oraz rozdziałowi dwudziestemu pierwszemu (w nim z kolei formułuje on generalizację: „Im mniej dogmatów, tym mniej sporów, a im mniej sporów, tym mniej nieszczęść”). Warto również odnotować, że rozdział dwudziesty trzeci stanowi „modlitwę do Boga” – rzecz jasna, nie Boga chrześcijańskiego, lecz Boga deistów, to znaczy Boga wszech istot, wszechświatów i wszech czasów”, Boga wobec którego nawet on – Wielki Wolter – czuł się „słabym stworzeniem, zagubionym w bezmiarze i niedostrzegalnym dla reszty wszechświecie”²³. Ale nie aż takim „słabym i zagubionym”, aby w roz-

²² „Był rzeczywiście uległy zakonowi Mojżeszowemu od swego dzieciństwa aż do swej śmierci. Obrzezano go ósmego dnia, jak wszystkich innych chłopców. Jeżeli później został ochrzczony w Jordanie, była to uświęcona ceremonia u Żydów, tak samo jak u wszystkich ludów Wschodu” (tamże, s. 76).

²³ O Bogu tym Wolter wypowiadał się przy różnych okazjach i zawsze wychodziło mu na to, że On istnieje i musi istnieć – jako coś wiecznego (bo „z nicości może pochodzić tylko nicość”) oraz jako „siła i środek” (bo „wszechświat złożony jest z sił i środków, które mają swój cel świadczący o wszechmocnym i wszechwiedzącym twórcy”) i w końcu jego istnienie potwierdzają odkryte przez Newtona zasady świata fizycznego. Poza tym niewiele więcej można o tym Bogu powiedzieć. Na pytania: „czy ten Najwyższy Stwórca jest nieskończony, czy jest on wszechobecny i nie związany z żadnym miejscem?”, Wolter odpowiadał

dziale następnym odważnie nie przyznać się do napisania „świętego paszkwilu” na chrześcijaństwo i nie wezwać na intelektualny pojedynek takie wielkie autorytety tej religii, jak św. Augustyn czy bp J. Bossuet, i postawić im najpoważniejszy z zarzutów jakie można postawić teologom chrześcijańskim, to znaczy zarzut, że ich nauka jest niezgodna z nauczaniem Jezusa Chrystusa.

Post scriptum

Zestawienie ze sobą Wolterowskiego obrazu kwakrów z ich wizerunkiem nakreślonym przez Maxa Webera w *Etyce protestanckiej* skłania do ogólniejszych wniosków – nie tylko w kwestii racjonalności tych grup religijnych, ale także racjonalności podejścia do nich obu autorów. Wolter i Weber mówią bez wątpienia o tej samej wspólnocie występującej w ramach purytanizmu, a także mówią o jej społecznym funkcjonowaniu w tym samym miejscu i czasie, ale mówią o niej innym językiem, w kreśleniu jej wizerunku posługują się inną „metodologią badawczą” (określenie to biorę w cudzysłów przede wszystkim z uwagi na pierwszego z tych autorów) oraz inną aksjologią i ideologią. U pierwszego z nich jest to język aluzyjności i literackiej przewrotności – jeśli tak można nazwać udawaną bezstronność i przychylność. Natomiast u drugiego jest to język naukowej dosłowności i życzliwości. Wolterowska „metodologia” sprowadza się do wzięcia „trochę tego”, „trochę tamtego” (i to wzięcia niekoniecznie z całym pewnego źródła), wymieszania tego wszystkiego w taki sposób, aby wyszła z tego nie tylko „mieszanka” interesująca dla czytelnika, ale także, aby mogła ona uzasadnić z góry przyjętą przez niego tezę, że żadna odmiana religii i religijności chrześcijańskiej nie była, nie jest i nie może być w pełni racjonalna; jednak jedne z nich są irracjonalne, natomiast inne pod jednym względem irracjonalne, zaś pod innym na swój sposób racjonalne, a jeśli nawet nie są racjonalne, to przynajmniej – tak jak kwakrzy – są zabawni w swoich przekonaniach i zachowaniach.

O Weberowskiej metodologii badawczej od dawna wiadomo, że jest również programowo selektywna – jeśli tak można powiedzieć o proponowanej i realizowanej przez niego metodzie operowania taką podstawową dla niego dychotomią, jaką stanowi racjonalizm i irracjonalizm, oraz o for-

pytaniem: „jak możemy odpowiedzieć na te pytania z naszym ograniczonym rozumem i poznaniem?” Podaję za: W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 155 i d.

mułowaniu przy jej pomocy historycznych idealizacji²⁴. Weberowska idealizacja to jednak nie ideologizacja, to znaczy kreowanie takiego wizerunku rzeczywistości, w którym to, co rzeczywiste jest przedstawione w takim krzywym zwierciadle, że albo rozśmiesza, albo zdumiewa, albo wprawia w zakłopotanie zdrowy rozsądek, a niejednokrotnie wywołuje wszystkie te uczucia i odczucia równocześnie. Natomiast to, co nierzeczywiste lub rzeczywiste, ale marginalne, staje się poważne i zgodne z elementarnym poczuciem poprawności i dopuszczalności. W każdym razie w takiej sytuacji został postawiony niejeden z czytelników Wolterowskich *Listów o Anglikach*.

W niewiele lepszej sytuacji stawia Wolter czytelników swojego *Traktatu o tolerancji* – zwłaszcza tych, którzy mają jako takie rozeznanie w historii cywilizacji europejskiej, w tym w roli jaką w niej odegrała religia chrześcijańska; przecież bez większego trudu można znaleźć w niej takie fakty, które przemawiają przeciwko wolterowskiej tezie, że była ona w gruncie rzeczy jednym długim pasmem nietolerancji, zabobonów, fanatyzmu i – co za tym idzie – ludzkich nieszczęść. W tym przypadku jednak przynajmniej od początku jest jasne, jakim podstawowym schematem jego autor operuje (stanowi go ostra opozycja chrześcijańskie – antychrześcijańskie) oraz jaką przyjmuje skalę wartości. Rzecz jasna, skala ta jest dwubiegunowa, to znaczy na jednym jej biegunie umieszczone jest to wszystko, co kojarzy mu się z chrześcijaństwem, zaś na drugim to, co było i jest albo antychrześcijańskie, albo achrześcijańskie. Podobnie jest z Wolterowską dwubiegunową aksjologią, to znaczy negatywnie ocenia on to wszystko, co kojarzy mu się z tradycyjną religią i religijnością, a pozytywnie to, co kojarzy mu się z religią i religijnością „oświeconą” (deistyczną).

²⁴ Zasady tej metodologii przedstawił on w artykule pt. *Metoda historyczna Roschera*. Omawiając ją i oceniając uzyskane przez Webera przy jej zastosowaniu wyniki T. Parsonsa, stwierdza, że służy ona do wyróżnionych typów idealnych racjonalizmu i irracjonalizmu i wiąże się z daleko idącymi uproszczeniami oraz pominięciami rzeczywistości empirycznej – „częściowo świadomymi, ale częściowo poprzez zwyczajne przeoczenie. [...] Pewne elementy, których obecność jest logicznie zrozumiała sama przez się, są ignorowane. Jednak to nie wszystko. Od momentu pojawienia się podstawowej dychotomii weberowskiej analizy na «racjonalne i nieracjonalne» oraz do chwili, gdy te ostatnie elementy traktowane są jako stanowiące *odchylenie* od tego, co racjonalne, pojawia się tendencja do tworzenia fałszywej, teoretycznie nieuzasadnionej antytezy. Elementy, które mogą być w pewnych empirycznych przypadkach dobrze zintegrowane z racjonalnymi elementami systemu, są *właczane* w konflikt z nimi. Stąd też najwyższe wartości są raczej traktowane jako siły «irracjonalne». W bliskim związku z tym są emocje, również traktowane jako coś irracjonalnego”. Por. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1968, s. 16 i d.

Również u Webera nie wszystko jest pod tym względem tak, jak można byłoby oczekiwać. Wprawdzie wyraźnie waloryzuje on, a nawet faworyzuje chrześcijaństwo kosztem innych wielkich religii, natomiast w ramach chrześcijaństwa eksponuje „nurty ascetycznego protestantyzmu”, to jednak z tą waloryzacją, faworyzowaniem i eksponowaniem można już poważnie dyskutować, a także można dokonać w nich takich korekt, które sprawiają, że stają się one mniej arbitralne, czy też – co na to samo wychodzi – w mniejszym stopniu obciążone weberowskim subiektywizmem i bardziej racjonalne, to znaczy zgodne z tym, co dzisiaj wiemy zarówno na temat chrześcijaństwa, jak i innych religii. Rzecz jasna, takie polemiki z Weberowskimi przekonaniem były i są prowadzone oraz takich ich racjonalizacji się dokonuje. Tylko tytułem przykładu przywołam cytowaną już w tej monografii przy innej okazji rozprawę Wolfganga Schluchtera o *Powstaniu zachodniego racjonalizmu*.

W jej części zatytułowanej – *Kulturowe znaczenie chrześcijaństwa: porównanie religii na świecie*, stwierdza on m.in., że „Weber ukazał odrębność zachodniego chrześcijaństwa poprzez porównanie z azjatyckimi religiami zbawiania, a zwłaszcza poprzez porównanie z indyjskimi ortodoksyjnymi i innowierczymi doktrynami zbawienia”. Dalej zauważa jednak, że Weber „połączył dowolnie podstawowe podobieństwa między postrzeganiem świata przez wierzących a samym światem nie tylko na podstawach dogmatycznych, ale także na podstawie metod zbawienia – takich jak asceza i mistycyzm”²⁵. Te i podobne do nich praktyki badawcze doprowadziły go do wyodrębnienia i uznania „ascetycznego protestantyzmu za główny czynnik udoskonalenia metody doczesnego doprowadzenia do zbawienia”. Zdaniem tego autora, nie całkiem zasadnie, bowiem np. „hinduska asceza pozostawała ograniczona [...] do metodycznego opróżniania duszy ze wszystkich ziemskich zależności i trosk” i nie stanowi (tak jak asceza protestancka) „techniki zachowywania się w świecie doczesnym”. Weberowskie błędy czy nie w pełni zasadne zestawienia nie stanowią jednak przeszkody do wyodrębnienia naukowo poprawnych – w przekonaniu W. Schluchtera – „typów denominacji”²⁶.

²⁵ „W trakcie swoich poszukiwań modyfikował swoje zwyczaje badawcze”, jednak popełnił przy tym takie błędy jak np. „identyfikowanie dogmatów z metodą zbawienia, czy „postrzeganie świata z działaniem”. Por. W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism, Max Weber's Developmental History*, Berkeley–Los Angeles–London 1985, s. 160 i d.

²⁶ Weberowskie „wyznanie” zastąpione zostaje przez W. Schluchtera pojęciem „denominacja”, a rozróżnienie na typy religijne według „metodyk zbawienia”, rozróżnieniem

Próbowano oczywiście również korygować różnego rodzaju błędy, przeinaczenia czy też zwyczajne pomówienia u Woltera, i to już za jego życia – żeby tylko tytułem przykładu przypomnieć próbę A.N. Condorceta rewizji negatywnej opinii wystawionej przez Woltera w *Liście czternastym Kartezjuszowi*²⁷. Później tak często uściślano i korygowano wolterowskie „fakty”, że można byłoby z tego złożyć spore objętościowo dzieło, zawierające liczne przykłady jego rozmijania się z faktami (bez cudzysłowu), a być może nawet dwa konkurencyjne dzieła – jedno pisane w celach takiego uszlachetnienia jego poglądów, aby stały się one jeszcze bardziej racjonalne, natomiast drugie pisane w celu pokazania, że w gruncie rzeczy nie były one i nie mogą być racjonalne. Jak pierwsza z tych prób może wyglądać pokazują m.in. przypisy do polskiego wydania *Listów o Angli-kach*. Niektóre z nich mają charakter jedynie pewnych dopowiedzeń. Nie brakuje jednak w nich takich, w których pojawiają się uwagi w rodzaju: „Wolter pomylił się, nieuważnie czytając książkę Sewela”, „Wolter miesza arian z socynianami”, „nie wiadomo do kogo robi tu Wolter aluzję”, „Wolter pomylił się, źle odczytawszy miejsce w *Słowniku Bayle’a*” itp. Zdaniem autora tych przypisów, wszystko to jednak nie deprecjonuje ani wartości filozoficznej tych *Listów* (bowiem „głosiły one, w imię doświadczenia i rozumu, filozofię Bacona i Locke’a oraz metodologię Newtona, potępiały religię jako narzędzie władzy, krytykowały społeczne i polityczne urządzenie feudalizmu”), ani też ich autora (bowiem Wolter „stał się, choć tego nie chciał i nie przeczuwał”, „bojownikiem przygotowującej się burżuazyjnej rewolucji”). Trzeba pamiętać, że ta waloryzacja i racjonalizacja pojawiły się w okresie zdecydowanej przewagi marksistowskiej ideologii nie tylko nad jakąkolwiek inną ideologią czy filozofią, ale także nad pospolitym zdrowym rozsądkiem.

„według sposobu w jaki ludzie radzą sobie z dualizmem: myślenie – działanie”. Na tej podstawie autor ten wyodrębnia dwa typy „religijno-metafizycznego postrzegania świata”; to znaczy „teocentryczny” i „kosmocentryczny” („w pierwszym przypadku postulaty religijne utwierdzają wysiłki zmierzające ku zmianie niedoskonałego i przypadkowego świata, natomiast w drugim negują jakiegokolwiek starania w tym zakresie”).

²⁷ W świetle tego *Listu* Kartezjusz miał się mylić w wielu zasadniczych kwestiach, natomiast w świetle *Szkieca obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* Condorceta „sprowadził on filozofię z powrotem do dziedziny rozumu”. Por. A.N. Condorcet, *Szkiec obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 162 i d.

2. Antoine Nicolas Condorcet (1743–1794)

Condorceta nie bez racji uznaje się za tego filozofa, który swoim *Szkicem obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* zamyka rozdział w historii kultury umysłowej nazywany „oświeceniem francuskim”²⁸. Zanim nakreślił ten *Szkic* zanotował już na swoim koncie znaczące osiągnięcia naukowe, filozoficzne i polityczne. Te pierwsze miał głównie w zakresie matematyki (jego *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à pluralité des voix* stanowi istotny wkład do rachunku prawdopodobieństwa), te drugie to współpraca z encyklopedystami przy redagowaniu *Wielkiej encyklopedii francuskiej* oraz biografie poświęcone życiu i dokonaniom filozoficznym A.R.J. Turgota i Woltera²⁹. Po wybuchu Rewolucji 1789 r. dał się poznać jako zręczny polityk (był pierwszym przewodniczącym wyłonionego przez wszystkie stany francuskiego Zgromadzenia Narodowego) oraz autor takich ważnych dla sił rewolucyjnej Francji projektów jak *Deklaracja praw człowieka i obywatela* oraz *Projekt organizacji wychowania publicznego*. Jego projekt *Deklaracji* nie zyskał wprawdzie ostatecznego uznania deputowanych, niemniej wpłynął na tę jej wersję, która ostatecznie została przyjęta 26 sierpnia 1789 r.³⁰ Widoczne jest to między innymi w traktowaniu religii. W składającym się z kilku zasadniczych punktów i kilkudziesięciu podpunktów projekcie Condorceta

²⁸ „Był to jakby testament filozofów, zawierający utopię, którą skreślił matematyk, sekretarz Akademii Nauk sprzed Rewolucji, czołowy działacz zyrondy, markiz de Condorcet, kiedy ukrywał się na poddaszach Paryża przed wszechwładnym Robespierre’em”. Por. G.L. Seidler, *W nurcie Oświecenia*, Lublin 1984, s. 32.

²⁹ *Vie de Turgot* ukazało się drukiem w 1786 r., natomiast *Vie de Voltaire* w 1789 r.

³⁰ *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 1789 r. stanowiła kompromis wypracowany na bazie wielu propozycji diskutowanych w dniach 20 – 26 sierpnia w Zgromadzeniu Narodowym. W komentarzu do tej *Deklaracji* (oraz 27 innych projektów zgłoszonych w Zgromadzeniu Narodowym w 1789 r.) Christine Fauré pisze m.in., że „uchwalona została ona w pośpiechu, w wyniku gwałtownych wydarzeń, które wstrząsały krajem, oraz przy wielu kłótniach” między deputowanymi. W sytuacji narastających sprzeczności, powoływane były kolejne komitety – „7 lipca powołany został Komitet Konstytucyjny składający się z trzydziestu biur, tydzień później – 14 lipca – Komitet Konstytucyjny składający się z ośmiu członków, 12 sierpnia powołano pięcioosobowy Komitet, zakładając, że zmniejszenie liczby uczestników uprości zadanie i zagwarantuje jego ukończenie. Działając pod presją czasu i otoczenia [...], zdecydowano się ją zredagować i przegłosować na zgromadzeniu ogólnym, kolejno każdy z jej artykułów, bazując na projekcie wyjściowym. Opracowany został przez Szóste Biuro i wniesiony pod głosowanie przez księdza Sieyès’a”. Por. Ch. Fauré (ed.), *Les déclarations des droits de l’homme de 1789*, Paris 1988, s. 15 i d.

nie ma na jej temat ani słowa, natomiast w znacznie krótszym (liczącym zaledwie siedemnaście artykułów) dokumencie przyjętym przez Zgromadzenie Narodowe pojawia się na jej temat tylko jedna, i to niewielka wzmianka³¹. Tak czy inaczej wychodzi na to, że religia i religijność obywatela nie jest sprawą publiczną, lecz prywatną. Podobnie zresztą to wygląda w przedstawionym przez Condorceta (w kwietniu 1792 r.) Zgromadzeniu Narodowemu *Projekcie organizacji wychowania publicznego*. W tym liczącym kilkadziesiąt stron dokumencie mówi się niekiedy o bardzo szczegółowych kwestiach związanych z edukacją publiczną, ale najwyraźniej religia nie ma i nie powinna mieć z tym wiele wspólnego³².

Nasuwa się pytanie: skąd u tego arystokraty z pochodzenia i katolika z wychowania (kształcił się m.in. w jezuickim kolegium w Reims) ta – co tutaj dużo mówić – nieskrywana niechęć do religii i religijności, która była udziałem zdecydowanej większości Francuzów? Odpowiedzi znajdują się w jakiejś mierze w jego biografii, w szczególności w tej jej części, która związana jest z jego kontaktami oraz współpracą ze znaczącymi filozofami francuskiego Oświecenia – takimi jak Jean Le Rond d’Alembert czy Wolter. Nakreślone przez niego *Życie Woltera* przekonuje, że tytułowy bohater tej biografii wywarł na nim tak ogromne wrażenie, że czytając ją można dojść do wniosku, iż właściwie wszystko to co on mówił, mówił mądrze, i wszystko to co on robił, robił dobrze, a w każdym razie dużo mądrzej i dużo lepiej niż jego wywodzący się ze środowisk religijnych przeciwnicy³³.

³¹ W jej artykule X mówi się, że „Nikt nie może być niepokojony z powodu swoich przekonań, nawet religijnych, byleby tylko ich objawianie nie zakłócało porządku publicznego ustanowionego przez prawo”. Por. tamże, s. 13.

³² W punkcie VIII tego *Projektu* stwierdza się m.in., że „W szkołach i instytucjach będzie się wykladało takie zasady moralności, które ugruntowane na naszych uczuciach naturalnych i na rozumie stanowią wspólną własność wszystkich ludzi. Konstytucja, przyznając każdej jednostce prawo wybrania sobie odpowiedniego wyznania, ustalając całkowitą równość między wszystkimi mieszkańcami Francji, nie dopuszcza w oświacie publicznej żadnego nauczania, które odpychając dzieci pewnej części obywateli niszczyłoby równość uprawnień społecznych i chciałoby tym lub innym dogmatom zapewnić pierwszeństwo niezgodne z wolnością zapatrywać. Było więc rzeczą bezwzględnie konieczną oddzielić od moralności – zasady wszelkiej religii poszczególnej i nie pozwolić na nauczanie w szkołach publicznych żadnego wyznania religijnego. Każde z tych wyznań może być wykładane przez własnych kapłanów we własnych świątyniach”. Por. J.A. Condorcet, *Projekt organizacji wychowania publicznego*, Warszawa 1948, s. 39.

³³ Szczególnie surowo oceniani są tam jezuici – Condorcet przedstawia ich jako ucieleśnienie wszystkiego, co w tej religii było i jest najgorsze (określenie „hipokryci” jest

Okoliczności towarzyszące powstaniu *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* były dramatyczne, a ostatecznie dla samego Condorceta okazały się tragiczne. Walka między siłami „Starej” i „Nowej Francji” osiągnęła swoje apogeum, zaś część z tych, którzy byli jej inicjatorami i liderami dosyć niespodziewanie dla nich samych znalazła się po drugiej stronie barykady. Taki los spotykał opowiadających się za łagodniejszą wersją rewolucji żyrondistów, w tym autora tego dzieła. Ich zasiadający w ławach po lewej stronie francuskiego parlamentu (nazywanego wówczas Konwentem) polityczni przeciwnicy dążyli do generalnego rozprawienia się z tzw. *ancien régime*, w tym z jego cichymi sojusznikami, występującymi pod hasłami obrony praw człowieka i obywatela. Za takich radykalna lewica, nazywana „góralami” (od górnych ławek zajmowanych w parlamencie przez jakobinów, którym przewodził Maximilien Robespierre) uznała m.in. żyrondistów³⁴. Te dramatyczne okoliczności towarzyszące powstaniu *Szkicu* nie wpłynęły w istotny sposób na zdecydowanie krytyczny stosunek jego autora do chrześcijańskiej religii i religijności. Trzeba jednak od razu powiedzieć, że Condorcet nie miał ani temperamentu obrazoburcy, ani też nie znajdował specjalnego upodobania w tropieniu rzeczywistych lub tylko domniemanych nadużyć chrześcijaństwa. Być może jego arystokratyczne pochodzenie i wychowanie powstrzymały go przed złośliwościami i ostentacyjnym wyśmiewaniem tej religii.

Bez wątpienia *Szkic* jest dziełem eklektycznym, podobnie zresztą jak wiele innych ówczesnych rozpraw filozoficznych i historycznych, w tym *Wielka encyklopedia francuska*³⁵. Jednak w sytuacji, gdy miał on w zamyś-

jednym z łagodniejszych z tych, którymi się posługuje w odniesieniu do tych „przemysłnych mnichów”). Por. A.N. Condorcet, *Vie de Voltaire*, w: *Oeuvres complètes de Voltaire*, Paris 1859.

³⁴ Jeszcze w czerwcu 1793 r. Condorcet występował w Konwencie przeciwko bezprawnym aresztowaniom umiarkowanych deputowanych. Jednak 7 lipca Konwent przyjął wniosek o jego aresztowaniu. Zdołał wprawdzie jego uniknąć, ale zmuszony był do wycofania się z życia publicznego i przebywania w ukryciu (schronienie znalazł w domach paryskich przyjaciół). W tym czasie napisał swój *Szkic*. Nie chcąc dłużej narażać tych, którzy udzielili mu schronienia, 25 marca 1794 r. ujawnił się. Został aresztowany i osadzony w więzieniu w Bourg-la-Reine. Tam 29 marca 1794 r. popełnił samobójstwo poprzez zażycie trucizny.

³⁵ Już jej tytuł – *Encyklopedia, czyli słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł* („Wielka encyklopedia francuska” to określenie obiegowe) – wskazuje na ów eklektyzm. W samej zresztą encyklopedii znajduje się hasło „eklektyzm” (autorstwa D. Diderota) – stwierdza się w nim, że: „eklektyk to filozof, który depcząc przesady, tradycję, dawność, powszechną

le jego autora przedstawiać wszystko to, co najlepszego pojawiło się w dziejach ludzkich i co jeszcze może się w nich pojawić, ów eklektyzm ma zarówno swoje zalety, jak i swoje uzasadnienie. Trzeba również od razu powiedzieć, że ten oświeceniowy eklektyzm to nie jakieś łączenie wszystkiego co popadanie, lecz dosyć staranne przyglądanie się różnym tradycjom i wybieranie z nich tylko tego, co dokonującym tej selekcji autorem wydawało się jednocześnie naturalne i racjonalne, bowiem generalnie byli zwolennikami naturalizmu i racjonalizmu³⁶. Widoczne jest to już w pierwszym zdaniu *Przedmowy* do tego *Szkicu* – Condorcet stwierdza tam, że „człowiek posiada wrodzoną zdolność odbierania wrażeń, dostrzegania w nich i wyróżniania wrażeń prostych, z których się składają, zapamiętywania ich, rozpoznawania, łączenia ze sobą, zachowywania ich w pamięci albo przypominania...” itd.³⁷ Już w tym momencie widać, że na samym początku główna rola przypada ludzkim zmysłom (jest to niewątpliwie poznawczy naturalizm), ale zaraz w następnym kroku przejmuje ją przyrodzony każdemu człowiekowi rozum (jest to zarówno poznawczy naturalizm, jak i racjonalizm). Warto jeszcze odnotować, że chodzi tutaj o naturalizm i racjonalizm historyczny, to znaczy taki, który ujawnia swoją zdolność do kreowania prawdziwie cywilizowanego świata stopniowo, na przestrzeni całych ludzkich dziejów. Zadaniem oświeconego filozofa jest zarówno pokazanie, że taki globalny proces cywilizacyjny miał, ma i będzie miał miejsce, jak i wskazanie głównych stopni jego przechodzenia od niższego do wyższego „stadium cywilizacji”, w tym zwłaszcza od niższego do wyższego „stadium ludzkiej rozumności”; co do tego, że w ostatecznym rachunku chodzi o rozumność Condorcet nie miał wątpliwości³⁸.

zgode, autorytet, słowem wszystko, co ujarzmił umysł tłumu, ma odwagę samodzielnie myśleć, sięgać do ogólnych zasad najbardziej jasnych, badać je i poddawać dyskusji, opierać się we wszystkim wyłącznie na świadectwie własnego doświadczenia i rozumu i ze wszystkich filozofii, które bezlitośnie i bezstronnie przeanalizował, tworzyć sobie na własny użytek prywatną filozofię...”. Podaję za: P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku*, wyd. cyt., s. 276. Jest to jednocześnie jedno z bardziej trafnych określeń oświeceniowego racjonalisty i oświeceniowego racjonalizmu (w stylu francuskim).

³⁶ Szerzej na ten temat por. Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 10 i d.

³⁷ Por. A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, wyd. cyt., s. 3 i d.

³⁸ Świadczy o tym m.in. jego złożona na wstępie deklaracja, że w swoim *Szkicu* „wyjaśni genezę i nakreśli dzieje powszechne błędów, które w mniejszym lub większym stopniu

Proponuje on podział owych dziejów „postępu ducha ludzkiego” na dziesięć epok, które dzieli jeszcze na „trzy części zasadniczo różne”. Obraz pierwszej z nich ma charakter mocno hipotetyczny, bowiem „na podstawie relacji podróżników o ludziach najmniej cywilizowanych może jedynie domyślać się, w jaki sposób człowiek izolowany, a mówiąc ściślej nie wykraczający poza związki konieczne dla zachowania gatunku, mógł osiągnąć szereg pierwszych udoskonaleń, których końcowym ogniwem jest mowa artykułowana, zjawisko przełomowe [...]”. Kreśląc filozoficzny wizerunek drugiej części dziejów ludzkich „filozof nie musi się już niczego domyślać ani tworzyć żadnych hipotez, bowiem dysponuje już źródłami pisanymi”. W trzeciej z tych części – przedstawiającej „przyszłe postępy ducha ludzkiego” – obraz ponownie ma charakter hipotetyczny, ale znacznie bardziej prawdopodobny niż przy pierwszej, bowiem na podstawie dzisiejszych znanych faktów można z małym ryzykiem popełnienia błędów powiedzieć o wydarzeniach przyszłych, jeszcze niedokonanych.

W pierwszym z tych okresów ludzie jawią się jako istoty proste w swoich zachowaniach i działaniach, a jednocześnie kierujące się najbardziej naturalnymi potrzebami – takimi jak potrzeba zaspokojenia głodu, przetrwania gatunku, czy świadczenia sobie wzajemnych usług i życia rodzinnego („uspołecznienie polega niemal wyłącznie na tworzeniu najprostszej społeczności rodzinnej”). Wprawdzie dosyć wcześnie ujawnia się u nich potrzeba „władzy publicznej”, ale jest to władza świecka, związana z „koniecznością istnienia wodza, który by umożliwił wspólną akcję, czy to w celu obrony, czy też dla łatwiejszego zdobywania bardziej niezawodnych i obfitych środków utrzymania”. Równie wcześnie ujawnia się u nich potrzeba posiadania wiedzy (początkowo jest to „nieco prymitywnych wiadomości z astronomii, znajomość niektórych roślin leczniczych” itp.), a z nią pojawiają się „pierwsze ślady instytucji, która wprawdzie „przyspieszyła postęp oświecenia, ale równocześnie szerzyła błędy, wzbogacała wiedzę w nowe prawdy, jednak pogrążała lud w niewiedzy i religijnej niewoli, każąc za chwilowe dobrodziejstwa płacić długimi latami haniebnej tyranii”. Określenie „Kościół” wprawdzie tutaj się nie pojawia, ale Condorcet nie pozostawia żadnej wątpliwości, że o tę właśnie instytucję mu chodzi. Podobnie zresztą jak nie pozostawia wątpliwości, że jest to instytucja oszukańcza i bazująca z jednej strony na „łatwowierności tych,

opóźniały lub hamowały postępy rozumu, a często nawet w stopniu tym samym co wypadki polityczne, cofały człowieka wstecz ku ciemności” (tamże, s. 12).

którzy padli ofiarą oszustwa”, z drugiej zaś na spryście tych, którzy oszukują; początkowo „spryście prymitywnym”, ale z czasem coraz bardziej wyrafinowanym. Warto jeszcze odnotować, że autor tego *Szkicu* potrzebę religii i religijności odnajduje w samej naturze ludzkiej („napotyka ją zbyt powszechnie, zbyt niezawodnie we wszystkich epokach cywilizacji, by nie miała ona jakiejś podstawy w samej naturze”).

Jak ta potrzeba była zaspokajana przez „ludy pasterskie” dowiadujemy się z obrazu następnej epoki. Były to ludy prymitywne i zaspokajały ją w prymitywny sposób, to znaczy poprzez poddanie się „władzy zabobonu”. Stojące od nich na wyższym stopniu cywilizacyjnego rozwoju „ludy rolnicze” (przede wszystkim pod względem umysłowym, ale to właśnie warunkowało dalszą racjonalizację ich społecznego życia i współżycia z innymi ludami) potrzebowały m.in. bardziej wyrafinowanych wierzeń i praktyk religijnych. Swoje usługi w tym zakresie miały im zaoferować „związki szarlatanów i czarowników; kasty te wykazały [...] większą zręczność i umiejętność [niż pojedynczy szarlatani i czarownicy – uwaga własna] w opanowaniu już nie tak prymitywnych umysłów”³⁹.

Cała końcowa część obrazu epoki trzeciej to w gruncie rzeczy jeden akt oskarżenia tych na swój sposób zręcznych oszustów i pozornych uczonych, potrafiących ukryć swoją niewiedzę za alegorycznym językiem; „Kapłani, którzy zachowali alegoryczny język pierwotny, posługiwali się nim w stosunku do ludu, który nie mógł już uchwycić jego prawdziwego sensu [...]”, zaś napisane tym językiem ich dzieła „stawały się dla niego podstawą niedorzecznych wierzeń, najbardziej bezsensownych obrzędów oraz najbardziej haniebnych i barbarzyńskich praktyk”. Było to jednak możliwe dopiero w momencie wynalezienia pisma – najpierw w postaci hieroglifów, a później pisma alfabetycznego. Zdaniem Condorceta wynalazły go „ludy Azji”, a udoskonały ludy Europy, w szczególności Grecy („naród, który wywarł tak ogromny i tak zbawienny wpływ na postęp rodzaju ludzkiego”).

Grekom i ich kulturze poświęcone są czwarta i piąta odsłona postępow ducha ludzkiego. Wprawdzie mieli oni przejąć „od ludów Wschodu ich sztuki, częściowo wiedzę, alfabet oraz ich system religijny”, ale wszystko to tak udoskonalili, że zyskali „niezależność umysłową, która

³⁹ „Ich wiedza rzeczywista, pozorna surowość życia, pełna obłudy wżgarda dla wszystkiego co jest przedmiotem pragnień ludzi pospolitych, nadawały powagę ich czarom, równocześnie zaś czary te uświęcały w oczach ludu zarówno ich niewielką wiedzę, jak i obłudną cnotę” (tamże, s. 45).

jest najpewniejszą gwarancją szybkiego i wszechstronnego postępu”. Widać jest to zwłaszcza w ich naukach i w filozofii. Condorcet podaje oczywiście przykłady osiągnięć greckich uczonych (takich jak Pitagoras) oraz filozofów (takich jak Sokrates, Platon czy Arystoteles). „Kapłani patrzyli z troską na ludzi, którzy dążąc do udoskonalenia swego rozumu, do zbadania istotnych przyczyn zjawisk, poznali cały bezsens ich dogmatów, całą dziwaczość ich ceremonii, całe oszukaństwo ich wyroczni i cudów”; i „pośpiesznie oskarżyli ich, że nie wierzą w bogów (prześladowali m.in. Anaksagorasa i Sokratesa). To sprawiło, że filozofowie zaczęli – zresztą na „wzór tychże samych kapłanów” – „tylko zaufanym uczniom powierzać przekonania zbyt jawnie godzące w pospolite przesady”. Ponadto w filozofii greckiej pojawiły się różne „rywalizujące ze sobą szkoły zwalczające się z zawziętością właściwą duchowi sekciarstwa i niejednokrotnie poświęcano tam dobro prawdy dla zwycięstwa doktryny [...]”.

Te i inne jeszcze okoliczności sprawiły, że doszło do upadku kultury greckiej i pojawienia się potęgi Rzymu. Ową potęgę Rzymianie budowali zarówno przejmując z kultury greckiej to, co było w niej najlepsze (m.in. „nauczyli się przenikać ich tajniki sztuki wymowy”), jak i proponując własne, bardziej racjonalne rozwiązania – zwłaszcza w dziedzinie prawa („prawodawstwo jest jedyną nową nauką, jaką zawdzięczamy Rzymianom”). W prawodawstwie tym stosowali oni zasadę: „dziel i rządź”, występującą pod przybraniem przestrzegania zasady prawa każdego z narodów wchodzących w skład ich imperium do własnej kultury, w tym własnej religii i religijności. W efekcie istniała tam ogromnie zróżnicowana i nierzadko dziwaczna mozaika różnych wierzeń, kultów i praktyk religijnych⁴⁰. Te różne zwalczające się między sobą sekty religijne „w końcu wchłonęła religia Jezusa. Z pozostałości tych sekt zdołano utworzyć historię wierzenia, obrzędy i etykę, przy których stopniowo skupiały się masy fanatyków. Wszyscy oni wierzyli w jakiegoś Chrystusa, w Mesjasza zesłanego przez Boga dla odkupienia rodzaju ludzkiego”. Przy okazji przypomnienia początków chrześcijaństwa Condorcet przywołuje tych Rzymian, którzy – tak jak cesarz Julian Apostata – „usiłowali uwolnić imperium od

⁴⁰ Religie te miały jednak „swego rodzaju podobieństwa rodzinne: brak dogmatów metafizycznych, wiele dziwacznych obrzędów, niezrozumiałych dla ludu, a często nawet i dla kapłanów, nierzadko mitologia [...]; krwawe ofiary, plastyczne wyobrażenia bogów [...]; kapłani poświęceni kultowi każdego bóstwa, nie tworzący jednak razem jakiegoś politycznego ciała, ani nawet religijnego związku; wyrocznie związane z pewnymi świątyniami, z pewnymi posągami [...]. Takie oto były owe podobne właściwości” (tamże, s. 86).

tej plagi, która miała przyspieszyć jego upadek”, lub też tych pisarzy, którzy – tak jak Wergiliusz – kultywowali dawne ideały „w dziedzinie poezji, wymowy, historii oraz potrafili suche i niewdzięczne tematy z dziedziny filozofii i nauk ścisłych omawiać zajmująco, w sposób pełen powagi i elegancji”⁴¹.

Szósta odsłona dziejów to okres, w którym „duch ludzki raptownie spada z wyżyn, na które się wznosił uprzednio, a w ślad za ciemnotą następuje zdziczenie lub wyrafinowane okrucieństwo, a wszędzie zepsucie i przewrotność. [...] Jedynym przejawem myśli ludzkiej są mrzonki teologiczne i oszustwa zabobonu, a nietolerancja religijna – jedyną moralnością. Europa uciskana przez tyranie kapłańską i despotyzm wojskowy, we krwi i łzach czeka chwili, gdy dzięki nowym światłom wiedzy i rozumu odrodzi się dla wolności, ludzkości i cnoty”. Gdyby Condorcet niczego więcej nie powiedział na temat chrześcijańskiego średniowiecza, to i tak czytelnik miałby prawo sądzić, że nic gorszego nie mogłoby się już ludzkości przydarzyć niż panowanie tej religii. Jest to jednak zaledwie początek sporządzonej przez niego listy jej różnego rodzaju nadużyć – takich m.in. jak „pogarda dla literatury świeckiej”, „skrępowanie świata więzami nowej tyranii” (kościelnej) czy utrzymywanie jej wszelkimi możliwymi sposobami – takimi m.in. jak karanie klątwą i wzniecanie fanatyzmu („W każdym państwie rozporządzali armią mnichów, zawsze gotowych wzbudzać swymi oszustwami zabobonny strach, aby rozniecać tym gwałtowniejszy fanatyzm”). Wszystko to pozwoliło uczynić z Rzymu nowy ośrodek władzy nad zachodnią Europą i przekształcić Kościół w „pewnego rodzaju monarchię jedyną i niezależną” od świeckich monarchów.

Siódma odsłona dziejów pokazuje wprawdzie tkwienie nadal „ducha ludzkiego” w okowach chrześcijańskiej ciemnoty, zabobonu i fanatyzmu, ale jednocześnie zapowiada jego uwolnienie się „z haniebnych i uciążliwych więzów”. Jego „wyzwolicielem” okazuje się „duch wolności i myśli badawczej”, który najpierw „rozwiął się w ukryciu”, jednak „wzmocniony

⁴¹ Nie chcąc jednak pozostawić czytelnika w niewiedzy jakie było to pierwotne chrześcijaństwo informuje, że „podstawową cechą chrystianizmu była pogarda dla wiedzy ludzkiej. Chciał on pomścić zniewagi wyrządzone mu przez filozofów, obawiał się ducha dociekań i powątpiewania, tego zaufania do własnego rozumu, będącego plagą dla wszystkich religijnych wierzeń. Światło nauk przyrodniczych było mu nienawistne i podejrzone, a nie ma religii, która by nie zmuszała swoich zwolenników do przyjęcia jakichś przyrodniczych absurdów. Zwycięstwo chrystianizmu było więc zapowiedzią całkowitego upadku zarówno nauk ścisłych, jak i filozofii” (tamże, s. 90).

wynalazkiem druku stał się dość potężny, by wyzwolić część Europy spod jarzma Rzymu”. Ów „duch wolności” najpierw zademonstrował swoją obecność w zakwestionowaniu „pełnego hipokryzji” nauczania kościelnego i w odwołaniu się – przez „ludzi cnotliwych, rozumnych i odważnych” – zarówno do „Ewangelii, która winna być podstawą zarówno ich nauki, jak i moralności”, jak i do swojego rozumu, którym „ocenia to, co Bóg zechciał objawić w swoich księgach. Ludzi tych Condorcet znajduje zarówno w trzynastowiecznych ruchach sekciarskich (takich jak katarzy), w dziełach literackich „pełnych humoru, tchnącego swobodą myślenia, gardzących przesadami i wyszydającymi je skrycie i złośliwie” (takich jak *Dekameron* Boccaccia), a nawet wśród panujących monarchów (takich jak Fryderyk II, którego „papież oskarżył wobec wszystkich narodów, że uważał za baśnie polityczne religie Mojżesza, Jezusa i Mahometa”)⁴². Elementem dramatycznym w obrazie tej epoki, a zarazem na swój sposób optymistycznym są wyprawy krzyżowe; „Wojny te, wzniecone w imię zabobonu, przyczyniły się do tego, by go obalić”⁴³. Końcowe akcenty są w nim jednak pesymistyczne, bowiem okazuje się, że w tamtym okresie „autorytet rozumu został zastąpiony autorytetem człowieka”, a „obyczaje były nadal zepsute i okrutne; nietolerancja religijna była nawet jeszcze bardziej okrutna”.

Odsłona ósma to przynajmniej w jej początkowych partiach ponowny powiew optymizmu. Wielkie możliwości dla ludzi „cnotliwych, rozumnych i odważnych” dało zwłaszcza wynalezienie druku. „Przy pomocy druku można w nieskończoność i niewielkim kosztem zwiększać ilość egzemplarzy tego samego dzieła”; „wzrasta zatem pragnienie kształcenia się” i „zwiększają się możliwości oświecenia ludzi” itd. Wśród tych, którzy na pewnym etapie dziejów byli wyrazicielami postępu „ducha ludzkiego” Condorcet umieszcza wielkich reformatorów religijnych – takich jak Luter, który ogłosił zdumionemu ludowi, że „budzące sprzeciw zarządzenia [papieskie – uwaga własna] nie są bynajmniej chrystianizmem, ale jego zwyrodnieniem i hańbą”. Natomiast uznania nie znajdują w jego oczach ci

⁴² Nie wiadomo jednak, o którego z Fryderyków tutaj chodzi – może tutaj chodzić zarówno o cesarza Niemiec Fryderyka II (1194–1250), który prowadził walkę m.in. z papieżem o prymat władzy świeckiej nad kościelną, jak i o Fryderyka II Łagodnego (1411–1464), elektora saskiego, który w swoim państwie prowadził tolerancyjną politykę wobec mniejszości religijnych (m.in. wobec husytów).

⁴³ „Szaleństwo to sprzyjało wolności, osłabiło bowiem i zubożyło feudalnych panów, a jednocześnie rozszerzyło stosunki ludów europejskich z Arabami ...” (tamże, s. 114).

władcy Anglii, którzy wprawdzie walczyli „z uzurpacją papieży”, ale jednocześnie narzucali ludowi swoją uzurpację – tacy jak Henryk VIII („wyklęty przez papieża, nie przestał prześladować reformatorów”) oraz Edward i Elżbieta I („nie mogąc związać się z papizmem, ażeby nie uchodzić za uzurpatorów, wprowadzili w Anglii wiarę i obrządek najbardziej do niego zbliżony”). Uznania tego nie znajdują również występujące pod hasłami reformacji liczne sekty religijne („Wszystkie te sekty cechowała nietolerancja religijna”), a także – generalnie – „duch, który ożywił reformatorów” („nie prowadził do prawdziwej wolności myśli”)⁴⁴. W ostatnim okresie tej epoki pojawiają się jednak takie postacie, które ponownie dają podstawy do optymizmu – są to tacy uczeni i filozofowie jak Bacon, Galileusz i Kartezjusz („ci trzej wielcy ludzie świadczą o tym, że dokonano się już przejście do następnej epoki”).

W obrazie epoki dziewiątej występuje wielu różnych bohaterów, ale tylko dwóch z nich można uznać za głównych. Pierwszym jest Kartezjusz. Pojawiający się zaraz po nim Locke jest wprawdzie również wielki, ale już nie tak wielki jak Kartezjusz. Jeszcze dalej sytuowani są: Leibniz (filozof „wytrawny i głęboki”, ale jego „system opóźnił postępy filozofii”), „szkoła filozofów angielskich” (wiadomo o niej tylko tyle, że „przyjęła z entuzjazmem i broniła z wielką elokwencją” leibnicjańskiej tezy, iż żyjemy na najlepszym z możliwych światów) oraz filozofowie szkoccy („nie wierzący, byśmy poprzez analizę naszych rzeczywistych zdolności mogli odnaleźć zasadę, która dałaby dostatecznie czystą i pewną podstawę moralnej ocenie naszych czynów”). Drugim z tych głównych bohaterów jest Francja. Już pierwsze wzmianki na jej temat sugerują, że przewyższała ona inne kraje, w tym tak podziwianą przez wielu oświeconych Anglię; w tej ostatniej „walczyli w obronie prawdy Collins i Bolingbrot (wygląda na to, że tylko tych dwóch filozofów), natomiast w tej pierwszej Bayle, Fontenelle, Voltaire, Montesquieu oraz szkoły stworzone przez tych sławnych ludzi” („Ich hasłem bojowym było: rozum, tolerancja, ludzkość”).

Poglądy tych oświeconych filozofów francuskich „mieli wkrótce przyjąć wszyscy ludzie oświeceni” – m.in. dzięki temu, że „rozpowszechniane były w języku francuskim, który stał się już wtedy niemalże po-

⁴⁴ Sporządzony przez niego bilans osiągnięć i błędów nie jest jednak jednoznaczny – z jednej bowiem strony „reformacja oczyściła zasady moralności, usuwając spowiedź, odpusty, mnichów i celibat księży, zmniejszyła nawet zepsucie obyczajów w krajach, które ją przyjęły”, natomiast z drugiej doprowadziła do wielkich konfliktów i wielkich nieszczęść („Była to epoka religijnych rzezi, świętych wojen, wyniszczenia ludności Nowego Świata”).

wszechnym”. Condorcet informuje oczywiście o tym, co ci i jeszcze inni oświeceni Francuzi mieli innym nacjom do przekazania – przykładowo: „ekonomiści francuscy propagowali z zapałem ten prosty system, według którego nieograniczona swoboda najpewniej przyczynia się do rozwoju handlu i przemysłu” (zapewne zapominając, że autorem tego systemu był Szkot Adam Smith), a „pisarze francuscy starali się wyleczyć Anglię z jej przesądów handlowych, z jej poszanowania dla błędów jej konstytucji i jej praw”. Wyraźnie nie są przypisane żadnej nacji takie osiągnięcia jak poznanie praw naturalnych i sformułowanie na ich podstawie „zdecydowanych żądań wolności myśli i słowa, handlu i przemysłu, ulżenia doli ludu, zniesienia tortur i okrutnych egzekucji, domaganie się łagodniejszego prawa karnego i takiej procedury sądowej, która by niewinnym zapewniła całkowite bezpieczeństwo [...]; obojętność wobec religii, zaliczonych wreszcie do zabobonów albo politycznych wymysłów” itp. Jednak dla nikogo kto zapoznał się z francuską *Deklaracją praw człowieka i obywatela* z 1789 r. nie powinno ulegać wątpliwości, że i w tych kwestiach rewolucyjna Francja górowała nad wszystkimi pozostałymi krajami.

Obraz epoki dziesiątej to w dalszym ciągu apologia Francji i Francuzów przodujących praktycznie we wszystkich dziedzinach kultury duchowej – tyle tylko, że przodujących „w przyszłych postępach ducha ludzkiego”. Jest to wizja narodów „oświeconych i wyzwolonych z przesądów, jak Francuzi i Anglo-Amerykanie”. Ci ostatni wprawdzie są wzmiankowani, ale Condorcet najwyraźniej nie przewiduje, aby mogli oni odegrać w Europie tę rolę, która stała się udziałem Francji, to znaczy głównej siły oświecającej europejskie narody i wyzwalającej je z różnych przesądów. Nieco dalej zresztą wyraźnie stwierdza, że w tej nowej, oświeconej Europie „zasady konstytucji francuskiej stały się zasadami wszystkich ludzi świątłych [...] są one wyznawane zbyt powszechnie i zbyt otwarcie, aby wysiłki tyranów i księży mogły przeszkodzić ich stopniowemu przenikaniu aż do najędzniejszych lepianek niewolników”. Co więcej, to właśnie oświeconej Francji i oświeconym Francuzom przypisać ma rolę wyleczenia „makiawelicznego rządu Wielkiej Brytanii” z jego „makwiawelizmu” (jak się można domyślać: w sprawach polityki kolonialnej), „zreformowania służalczej i sprzedajnej konstytucji” brytyjskiej oraz przeniesienia na grunt Afryki i Azji „zasad europejskiej wolności, oświaty i rozumu”⁴⁵. Wiele

⁴⁵ „Miast mnichów, którzy nieśli tym ludziom jedynie haniebne przesady i wzniecali ich bunt, zagrażając zaprowadzeniem jeszcze jednej tyranii, przyjdą ludzie, którzy będą

jeszcze innych zadań wyznaczał on temu przodującemu pod każdym względem narodowi. Był przy tym przekonany, że z każdym z nich sobie poradzi, a cywilizowany świat nie stanie się być może w całości francuskojęzyczny, ale przejmie od Francuzów to, co najważniejsze, to jest jego ducha wolności, równości, rozumności, tolerancyjności itd.

Zasadne jest pytanie: a co z religią i religijnością? Ostatnia część *Szki-cu* skłania do generalnego wniosku, że w tym nowym świecie nie ma i być nie może miejsca dla starych religii i starej religijności. W żadnym bowiem wypadku nie dają się one pogodzić z „obrazem rodzaju ludzkiego oswojonego z władzą przypadku i wrogów postępu, zdecydowanie zmierzającego ku prawdzie, cnocie i szczęściu”. Nie oznacza to jednak, że nie ma w tym świecie miejsca na nowego typu religię i religijność, to znaczy taką, którą przyjęło się nazywać oświeconym deizmem, a w której głównymi nauczycielami i celebrantami są oświeceniowi filozofowie i uczeni, zaś wyznawcami wszystkie ludy i narody pragnące wolności i rozumności. Naiwnością byłoby w tym momencie pytać: co w tym nowym świecie mieliby robić pierwsi i drudzy – bowiem jest rzeczą oczywistą, że pierwsi powinni oświecać drugich, natomiast drudzy powinni się oświecać, i – rzecz jasna – nie poddawać się ogłupianiu ze strony kapłanów tradycyjnych religii; „ich głupie lub obłudne narzędzia” odesłane zostają przez Condorceta do „historii i do teatru” („po to tylko ażeby litować się nad ofiarami ich przemocy lub oszustwa i aby wobec okropności ich nadużyć zachować zbawienną czujność i umieć rozpoznać i stłumić mocą rozumu pierwsze zarodki przesądów i tyranii”).

Post scriptum

Głos oświeconej Francji i oświeconych Francuzów był słuchany, naśladowany i upowszechniany w wielu różnych krajach, ale nie wszędzie robiono to równie uważnie i poważnie. Bez większego trudu można podać przykłady takich krajów, w których traktowano go ze sporym dystansem, oraz takich autorów, którzy w tej wielkiej debacie, która toczyła i toczy się nad racjonalnością religii i religijności całkiem zwyczajnie go zlekceważyli. Do autorów tych zaliczyć trzeba niestety również Maxa Webera. Niestety, bo przecież porównywał on katolicyzm z protestantyzmem i stawiał

szerzyć wśród nich prawdy mogące zapewnić im szczęście, uświadomić im ich interesy i prawa” (tamże, s. 216).

ten drugi nad tym pierwszym. Jednak to, co miał do powiedzenia na temat katolickiej Francji, to albo ogólniki, albo daleko idące uproszczenia. Natomiast na temat oświeconej Francji i oświeconych Francuzów tak naprawdę nie miał nic istotnego do powiedzenia – tak przynajmniej można sądzić na podstawie faktu, że nazwisko żadnego z nich nie pojawia się ani w jego *Etyce protestanckiej*, ani w jego obszernej *Gospodarce i społeczeństwie*. Rzecz jasna ma w nich sporo do powiedzenia na temat Kalwina i kalwinizmu, ale tego pierwszego kojarzył przede wszystkim z Genewą (mimo że urodził się we Francji i kształcił na paryskiej Sorbonie), natomiast ten drugi z wyrosłymi na jego bazie i znajdującymi swoje społeczne uznanie poza Francją Kościołami i wyznaniem⁴⁶.

Tego rodzaju milczenie i bagatelizowanie oświeconej Francji i oświeconych Francuzów nie tylko nie służy zrozumieniu ich głosu, ale także ocenie jego wpływu na przemiany społeczne w Europie oraz na narodziny takiej „największej potęgi współczesnego świata” (posługując się Weberowskim określeniem) jaką stanowi kapitalizm. Spróbuję to pokazać tylko na jednym przykładzie, to jest dziewiętnastowiecznej Francji, kraju, który w tamtym stuleciu stał się potęgą gospodarczą, polityczną, kolonialną i kulturalną. W tamtym stuleciu Francja utraciła jednak przynajmniej jedno, to znaczy legitymację do nazywania się krajem głęboko katolickim. Kościół rzymskokatolicki przestał być bowiem obecny w takich istotnych sferach jej życia społecznego, jak jej życie polityczne czy jej szkolnictwo, a większość jej obywateli wprawdzie jeszcze deklaruje swoją katolickość, ale już nie praktykuje jej poprzez uczestnictwo w kościelnej obrzędowości⁴⁷. Z dumą natomiast podkreśla, że jest ona pierwszym z krajów europejskich, który dokonał wyprowadzenia Kościoła ze szkół publicznych

⁴⁶ Przykładowo: w *Etyce protestanckiej* zauważa on, że „Panowanie kalwinizmu – rozpoczęte w wieku XVI w Genewie, potem w Szkocji, zaś na przełomie wieku XVI i XVII na dużych obszarach Niderlandów, w wieku XVII w Nowej Anglii i częściowo w Anglii właściwej – byłoby dziś dla nas najbardziej nieznośną formą kontroli Kościoła, jaką można sobie wyobrazić. Tak samo zresztą odczuwały ją szerokie kręgi starego patrycjatu tamtych czasów, zarówno w Genewie, jak i w Holandii oraz w Anglii”. Por. M. Weber, *Etyka protestancka...*, wyd. cyt., s. 21 i d.

⁴⁷ Ks. Marian Banaszak podaje, że „w 1950 roku 30% Francuzów uczestniczyło w niedzielnej mszy świętej, w 1966 roku 23%, w 1972 roku 17%, w 1980 – 12 procent. Wzrastała liczba rozwodów: w 1963 roku rozpadało się jedno na dziesięć małżeństw, w 1979 jedno na pięć, a w 1985 jedno na trzy. Rozpowszechniła się praktyka wspólnego zamieszkiwania młodych bez zawierania małżeństwa”. Por. M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 4, Warszawa 1991, s. 394.

(stało się to w latach 80. ubiegłego stulecia), oraz formalnoprawnego rozdziału Kościoła od państwa (stało się to w latach 1905–1907). Publicznie manifestuje również swoje związki z tymi, którzy ją zainspirowali do podjęcia tych radykalnych kroków i pokazali jak to można i trzeba zrobić, to znaczy z takimi m.in. filozofami, jak Wolter czy Condorcet; te publiczne manifestacje to m.in. nader częste pojawianie się tych nazwisk w nazwach ulic oraz w gronie patronów szkół publicznych.

Zanim do tego doszło kraj ten zapisał co najmniej kilka dramatycznych kart w swojej nowożytnej historii. Najpierw było to mobilizowanie i zachęcanie do radykalnych kroków tych wszystkich nowych sił, które pod generalnym hasłem walki z tzw. *ancien régime* chciały rozprawić się ze Starą Francją, w tym oczywiście ze sprawującym kontrolę nad sumieniem jej obywateli Kościołem katolickim⁴⁸. Apogeum tego swoistego rozpedzenia koła rewolucji był Wielki Terror jakobiński z lat 1793–1794. Dla Kościoła katolickiego oznaczało to ogromne straty – takie jak zamykanie kościołów, zmuszanie kleru do porzucania stanu duchownego, czy likwidowanie w miejscach publicznych symboli kultu katolickiego. Później nastąpił dosyć radykalny zwrot na francuskiej scenie politycznej, związany m.in. z pojawieniem się na niej Napoleona Bonaparte, w tym zwrot na linii: Kościół katolicki – świeckie państwo. Nie oznaczał on jednak dla tego pierwszego ani powrotu do monopolistycznej pozycji, ani nawet uzyskania przez niego autentycznej niezależności od państwa⁴⁹.

W tej sytuacji jest zrozumiałe, że klęskę sił rewolucyjnej Francji oraz takiego ich sukcesora jakim był Napoleon Bonaparte Kościół katolicki przyjął z zadowoleniem i przyłączył się do tych, którzy pod hasłem Restauracji próbowali po 1815 r. przywracać przedrewolucyjny porządek w Europie. We Francji Restauracja przypada na lata 1815–1830 i wiąże się

⁴⁸ „Pierwsze uderzenie w Kościół nastąpiło w związku z przejęciem dóbr kościelnych przez państwo” (dekretem z 2 listopada 1789 r.), zaś kolejne związane było z przyjęciem (12 lipca 1790 r.) *Konstytucji cywilnej kleru* – „Konstytucja ta zmniejszyła liczbę diecezji francuskich z 144 do 83 [...], wprowadzała wybory biskupów i proboszczów przez uprawnionych do tego obywateli w diecezjach i parafiach” itd. Por. Ks. B. Kumor, *Historia Kościoła*, Część 6, Lublin 1985, s. 184 i d.

⁴⁹ Pozycję Kościoła katolickiego w napoleońskiej Francji określał podpisany przez ten kraj 15 lipca 1801 r. konkordat ze Stolicą Apostolską – w świetle jego artykułów katolicyzm został uznany wprawdzie za religię większości Francuzów, ale jego praktykowanie podlegało policyjnemu nadzorowi, kler miał status urzędników publicznych (i był zobowiązany do złożenia przysięgi na wierność Republice) oraz był wynagradzany (tak jak inni urzędnicy) z kasy państwowej itd. Por. tamże, s. 195.

m.in. z takimi wydarzeniami jak usuwanie zwolenników Nowej Francji – występujących wówczas pod hasłami liberalizmu i nazywanych generalnie liberałami – z instytucji publicznych oraz ze szkolnictwa, w tym z uniwersyteckich katedr⁵⁰. Ta próba przywrócenia we Francji *ancien régime'u* zakończyła się ostatecznie niepowodzeniem. Po krótkiej, bo zaledwie trzydniowej Rewolucji Lipcowej 1830 r. liberałowie pozbawili najwyższej władzy w państwie Ludwika XVII (z Burbonów) i przekazali ją Ludwikowi Filipowi (z książąt orleańskich) oraz przekształcili monarchię absolutną w konstytucyjną (konstytucję stanowiła tzw. *Karta*). Istotnymi zdobyczami liberałów i liberalizmu w okresie Monarchii Lipcowej (trwała ona do 1848 roku) było m.in. rozszerzenie uprawnień parlamentu, obniżenie progów wyborczych (prawa czynnego do 25 lat, zaś biernego do 30 lat) oraz zagwarantowanie wolności prasy⁵¹.

Pokonany w tej batalii Kościół katolicki nie miał jednak zamiaru składać broni i po przegrupowaniu sił i środków przystąpił do nowej ofensywy przeciwko liberałom. Sygnał do niej został dany z najwyższego szczebla władzy kościelnej – stanowił go ogłoszony w 1864 r. przez papieża Piusa IX tzw. *Syllabus Błędów* (rzecz jasna, błędów liberałów i liberalizmu)⁵². Na reakcję liberałów nie trzeba było jednak długo czekać. Po uporaniu się najpierw z Komuną i paryskimi komunardami (luty – maj 1871 r.), a na-

⁵⁰ W gronie represjonowanych profesorów znalazł się m.in. znakomity historyk Jules Michelet, oraz jeden z późniejszych liderów francuskich liberałów François P. Guizot. Historycy, opisując tę wielką ofensywę sił Starej Francji podkreślają, iż pierwsze skrzypce odgrywał w niej „kler katolicki, silny poparciem władz publicznych, gorliwie okazujących swoje przywiązanie do tradycji kontrolował, ułatwiał albo hamował kariery, wyrabiał albo niszczył opinię, rządził wyższymi sferami towarzyskimi śmiało i niezbyt taktownie. Tak dalece, że współcześni, i to nie tylko wolterianie, przypisywali ten wpływ, nieledwie widoczny, specjalnej sekcji w łonie kościelnej organizacji – Kongregacji, która w panującym wówczas przekonaniu miała wiele wspólnego z dawniejszym Towarzystwem Najświętszego Sakramentu, działała zaś jeszcze skuteczniej i sprawniej”. G. Duby, R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*, Warszawa 1967, s. 465.

⁵¹ Bardziej szczegółowy bilans osiągnięć liberałów francuskich w tym okresie, podobnie zresztą jak w następnych, przedstawia Guido de Ruggiero w monografii pt. *The History of European Liberalism* (Boston 1959).

⁵² „Papież rzucił anatemy na wszystkie tezy europejskiego liberalizmu. Zdawało się, że potępia demokrację, wolność słowa, wolność prasy i właściwie wszystkie inne zasady porządku liberalnego. Odnosiło się wrażenie, że popycha Kościół katolicki w skrajnie reakcyjnym kierunku”. M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993, s. 51.

stępnie z francuskimi monarchistami (próbowali oni przywrócić do władzy Burbonów) ster rządów powierzyli oni prawicowemu liberałowi Adolfowi Thiers. Wybory samorządowe i uzupełniające (z lat 1872–1875) pokazały, że kraj ten oczekuje jednak nie polityka z liberalnej prawicy, lecz z lewicy, a w każdym razie takiego, który będzie dobrze rozumiał republikańskie idee oraz będzie potrafił je realizować w polityce wewnętrznej. Po przyjęciu (w lutym i lipcu 1875 r.) tzw. ustaw konstytucyjnych Francja stała się ponownie republiką; nazwana została III Republiką (mimo wielu krytyk przetrwała ona do 1940 r.). Dla Kościoła katolickiego w tym kraju oznaczało to ponowne znalezienie się w trudnej sytuacji – jeśli tak można nazwać znajdowanie się pod nieustannym „ostrzałem”, nie tylko ze strony liberałów, ale także innych sił społecznych (m.in. socjalistów). Efekt był taki, że w okresie tym utracił on najpierw wpływ na szkolnictwo publiczne, a następnie na politykę rządzących⁵³.

W drugiej połowie XIX i na początku XX stulecia pojawiała się w życiu publicznym Francji grupa takich polityków, publicystów i filozofów, którzy formułowali jeszcze bardziej radykalne postulaty. Jednym z nich był Emile Faguet (1847–1916), autor wielu artykułów publikowanych na łamach liberalnego pisma „Journal des Débats” oraz programowych rozpraw pod wielce wymownymi tytułami: *Antyklerykalizm* oraz *Liberalizm*; ten pierwszy łączył oczywiście z tym drugim, zaś jedno i drugie ze społecznym racjonalizmem. W drugiej z tych rozpraw Faguet stwierdza m.in., że Francja i Francuzi w życiu publicznym chorują na dwie trudne do uleczenia choroby – pierwszą z nich jest „partyjniactwo” (jego zdaniem Francuz „jest namiętnie partyjny i niczego bardziej nie pragnie na świecie niż

⁵³ „Zarzucając Kościołowi mieszanie się do politycznych sporów w latach 1871–1879, potępiając «katolicyzm polityczny», antyklerykałowie, dbając zresztą, by odróżnić religię i klerykalizm, starali się pozbawić kler środków oddziaływania na społeczeństwo. Właśnie w tym celu została założona w r. 1866 przez Jean Macé w Blebenheim w Alzacji, Liga Nauczania. W tym samym przeświadczeniu o potrzebie odebrania duchowieństwu wyłączności w kształceniu młodzieży zostały ogłoszone w latach 1880–1886 ustawy szkolne [...]. Prawo nadawania uprawnień nauczycielskich, które ład moralny rozdzieliło w r. 1875 między nauczycieli publicznych i nauczycieli prywatnych zostaje przywrócone profesorom szkolnictwa publicznego”. Efekt tych i podobnych do nich działań był taki, że „duchowieństwo traci wszelkie prawo kontroli nad personelem nauczającym”, a przyjęte w r. 1880 ustawy najpierw tylko zapowiadały i „przygotowywały opinię publiczną do przyjęcia zasady” rozdziału Kościoła od państwa, a następnie (w latach 1905–1907) doprowadziły do jej praktycznej realizacji. Por. G. Duby. R. Mandrou, *Historia kultury francuskiej*, wyd. cyt., s. 514 i n.

powodzenia we własnych interesach oraz triumfu swojego stronnictwa i zgniecenia stronnictw przeciwnych”), natomiast drugą religijną pobożność (ów Francuz „święcie wierzy, że los jego znajduje się nie w jego własnych rękach, lecz w ręku Opatrzności”, a utwierdzają go w tym jakże liczni w tym kraju duchowni). W tej sytuacji wnioski są oczywiste – Francji i Francuzom („przez ponad trzysta lat wychowywanym i tresowanym przez katolików i protestantów”) potrzebni są tacy odważni wolnomyśliciele, którzy będą otwarcie występowali „przeciwko mnichom i księżom” oraz taki rząd, który zredukuje społeczną pozycję Kościoła do minimum; minimum to widział on w nadaniu mu „cech analogicznych do prywatnego towarzystwa kolei żelaznych”. W jego przekonaniu, nie jest to żaden wujujący antyklerykalizm, lecz nowoczesny (czytaj: republikański) liberalizm⁵⁴. Swoistym wskaźnikiem zmian, jakie dokonały się w życiu publicznym Francji może być fakt, że tego rodzaju radykalny antyklerykalizm nie stanowił już wówczas żadnej przeszkody w otrzymaniu katedry w paryskiej Sorbonie (Faguet uzyskał ją w 1890 r.) oraz członkostwa Akademii Francuskiej (wybrany do niej został w 1900 r.).

⁵⁴ Rozwijając tę myśl pisał: „Według zasad liberalnych Kościół jest wolnym zrzeszeniem obywateli, zbierających się wspólnie i stowarzyszonych w celu modlenia się do Boga, mówienia o sprawach duchowych, pobudzania się wzajemnego do dobrego, wspomagania ubogich; posiadającym, jeśli tego zapragnie własne organizacje, hierarchię, karność, a także budżet i majątek; co się tyczy zebrań i odprawiania obrzędów religijnych, to podlega on postanowieniom policji miejskiej lub wiejskiej; co się tyczy majątku, to opłaca podatki w tym samym co wszyscy inni stosunku”. Por. E. Faguet, *Liberalizm*, Lwów (b.r.w.), s. 164 i d.

Wykład IV

Tradycje niemieckie

Tradycje niemieckie – podobnie jak brytyjskie czy francuskie – sięgają czasów Oświecenia. W jego wczesnej fazie łączą się one z pojawieniem się grupy filozofów niemieckich określanych mianem „neologów”. Jednym z nich był Siegmund Jacob Baumgarten (1706–1797), wykładowca na uniwersytecie w Halle, autor m.in. *Nauki o właściwym postępowaniu chrześcijanina albo moralności teologicznej* (1738), oraz *Nauki o prawdach wiary ewangelickiej* (1760). W pierwszym z tych dzieł dowodził m.in., że „wszyscy chrześcijanie są zobowiązani do publicznej i wspólnej służby bożej, a taka wymaga zgodności w poznaniu Boga i jego objawionej drogi zbawienia”, a także, iż „badać tę zgodność każdy ma prawo i obowiązek”. Natomiast w drugim utrzymywał, iż istnienia Boga można dowodzić w sposób równie naturalny, jak się dowodzi istnienia bytów świata doczesnego, zaś z dowodzenia tego wnika: po pierwsze, że „Bóg jest racją rzeczy przypadkowych, ograniczonych i zmiennych”, a po drugie, że „jest on najwyższym Panem wszystkich stworzeń i rzeczy przypadkowych, nad którymi sprawuje, jako nad swoją własnością nieograniczoną władzę”¹. Racjonalnego podejścia do rozstrzygania problemów prawd wiary domagał się również Johann Salomon Semmler (1725–1791), uczeń i współpracownik Baumgartena na uniwersytecie w Halle – we *Wstępie historycznym do dogmatyki* (1760) pisał, iż do poznania prawd zawartych w Piśmie świętym przyczynia się „lepsze poznanie tych języków, w których spisana jest Biblia, lepsze poznanie sposobu myślenia i wyrażania się ówczesnych ludzi [...], lepsze poznanie właściwego znaczenia poszczególnych słów i ich związków” itd.

„Neolodzy” przestawali na formułowaniu postulatów badań filologicznych w biblistyce. Natomiast „filolodzy” szli dalej, bowiem nie tylko podejmowali te badania, ale także dokonywali odkryć, które mogły wprawić w zdumienie niejednego czytelnika. Do tej grupy badaczy zalicza się

¹ Podaję za: *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973, s. 262 i n.

Hermann Samuela Reimerusa (1694–1768), autora *Apologii albo pisma w obronie rozsądnie myślących czcicieli Boga*; P. Hazard pisze, że był on typem „statecznego, miłującego spokój profesora, który wykładał języki wschodnie w gimnazjum swojego rodzinnego Hamburga” i nie szukał wielkiego rozgłosu². Jego dzieło wywołało jednak spore poruszenie, o czym świadczą m.in. skierowane przeciwko niemu i tym, którzy doprowadzili do jego druku polemiki³. Trzeba przy tym wyraźnie powiedzieć, że było się czym przejmować, bowiem Reimerus – po przeprowadzeniu analizy filologicznej Biblii – podważał ni mniej ni więcej tylko podstawy religijnej wiary; nie tylko zresztą chrześcijańskiej, ale również żydowskiej. Z analizy tej wynika, że ich święte księgi nie są takie święte (skoro tyle jest w nich sprzeczności i niejasności), a biblijni prorocy pod niejednym względem przypominają zwykłych ludzi (z ich skłonnością do mściwości). Aureolę świętości zdjął Reimerus m.in. z głowy Chrystusa i jego najbliższych uczniów – podstawą ich związku miało być bowiem „zniewolenie umysłu do posłuszeństwa w wierze”⁴. Jeszcze dalej w swojej krytyce chrześcijańskiej religii i religijności szedł Johann Christian Edelman (1698–1767), teolog z wykształcenia (ukończył studia teologiczne na uniwersytecie w Jenie), ale obrazoburca z temperamentu i z powołania. W swoim dziele pt. *Mojżesz z odkrytym obliczem* (1740) religię żydowską i chrześcijańską utożsamia on z ludzką ciemnotą, zabobnem i sekciarstwem.

W później fazie niemieckiego Oświecenia pojawili się tacy filozofowie, którzy nie mieli zamiaru wywoływać ani intelektualnego poruszenia, ani moralnego zgorszenia, ani też narażać się na potępienia i zakazy. Mieli natomiast zamiar pokazać i wykazać, że religia i religijność wyznawana i praktykowana w krajach niemieckich jest zgodna z rozumem, a nawet jest ona z nim bardziej zgodna niż religia innych krajów i nacji. Jednym z nich był autor *Myśli o filozofii dziejów* Johann Gotfried Herder (1744–1803) – w świetle tego obszernego dzieła, ludy i narody przechodzą w swoich dziejach globalny proces racjonalizacji zbiorowego życia, a na samym końcu okazuje się, że nad wszystkimi góruje świat germański – nie tylko zresztą góruje swoją racjonalnością, ale także swoją protestancką religijno-

² Por. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku*, wyd. cyt., s. 374 i n.

³ Jego fragmenty upublicznił w 1774 r. G.E. Lessing, który wszedł w posiadanie tego rękopisu podczas swojej pracy bibliotekarza w Wolfenbütel – stąd jego tytuł: *Fragmenty pism Anonima z Wolfenbütel*. Publikacja ta wywołała głębokie oburzenie, zwłaszcza w środowiskach kościelnych (w obronie religii chrześcijańskiej wystąpił m.in. pastor Melchior Goeze).

⁴ Por. *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, wyd. cyt., s. 262 i d.

ścią; góruje m.in. dlatego, że miał takich filozofów jak Leibniz i takich teologów jak Luter⁵.

Żaden z tych późnooświeceniowych filozofów niemieckich nie mógł się równać pod względem skali przyjętego i realizowanego planu pokazania i wykazania racjonalności religii chrześcijańskiej w ogóle, a luteriańskiej w szczególności z Heglem.

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

Dzisiaj filozofia Hegla nie cieszy się już takim uznaniem jak w XIX stuleciu. Jeśli już pojawiają się do niej odwołania, to niejednokrotnie są to albo jej krytyki, albo też tak daleko idące modyfikacje (jak w przypadku dialektyki negatywnej Theodora W. Adorno), że niewiele pozostaje z pierwowzoru. Historycy filozofii są jednak na ogół zgodni co do tego, że Hegel był wielkim racjonalistą – być może nawet ostatnim z wielkich racjonalistów jacy pojawili się w filozofii⁶. Racjonalizm ten Hegel przedstawił najpierw w swojej opublikowanej w 1807 roku *Fenomenologii ducha*, a później w publikowanej w latach 1812–1816 trzypięciotomowej *Nauce logiki*, dziele nazwanym przez M. Siemka „biblią idealistycznej dialektyki”⁷.

⁵ Por. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. I i II, Warszawa 1962.

⁶ Tak przynajmniej uważają z niemieckich historyków filozofii Herbert Schnädelbach, natomiast z polskich Marek Siemek. Pierwszy z nich główną zasługę Hegla widzi w „odmitologizowaniu rozumu” – „jest to proces, w którym rozum traci swoje obiektywne bycie samym sobą (*Ansichsein*) i jest, jak wszystkie mityczne instancje, sprowadzony do czegoś wyłącznie ludzkiego. To odmitologizowanie rozumu jest aspektem dialektyki oświecenia. Oświecenie bowiem, które zawsze występowało pod znakiem rozumu, zwraca się tutaj krytycznie przeciwko sobie w swoich quasi-mitycznych postaciach. To, co dzieje się po Heglu, nie jest niczym innym jak tylko przejawem tego, że dialektyka oświecenia zaczyna teraz obejmować także sam oświecony rozum i grozi ostatecznym pozostawieniem go poza sobą”. Por. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji „animal rationale”*, Warszawa 2001, s. 37 i d. Natomiast według M. Siemka, Hegel dokonał swoistej syntezy wielu racjonalnych lub przynajmniej do pewnego stopnia racjonalizujących ludzkie myślenie opcji filozoficznych i na tej podstawie zbudował swoją idealistyczną dialektykę („idealistyczna dialektyka Hegla jest najpełniejszą syntezą tego ciągu systemów i zarazem najdoskonalszym jego ukoronowaniem”). Por. M. Siemek, *Hegel: Rozum i historia*, w: *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984, s. 41 i in.

⁷ „W biografii Hegla *Nauka logiki* jest wyraźnym punktem przełomowym. Dziełem tym od razu wysunął się on na pierwszorzędną rolę w ówczesnej filozofii niemieckiej” (por. tamże, s. 43).

W ostatnich kilkunastu latach życia napisał jeszcze kilka znaczących rozpraw filozoficznych. Większość z nich związana była z jego profesorskimi obowiązkami wykładowcy (najpierw na uniwersytecie w Heidelbergu, a później w Berlinie); stąd w ich tytułach pojawia się określenie „wykłady”. Dla poznania Heglowskiego stanowiska w kwestii racjonalności religii i religijności istotne znaczenie mają przede wszystkim wygłaszane (w różnych wersjach) w latach 1821, 1824, 1827 i 1831 *Wykłady z filozofii religii* (drukiem ukazały się już po śmierci Hegla, to jest w 1832 r.). Wątki religijne pojawiają się jednak również w innych jego rozprawach, w tym takich, które powstały w najwcześniejszym okresie jego twórczości⁸. Klucza do zrozumienia wszystkich wykładów Hegla szukać trzeba w jego *Nauce logiki*.

W *Przedmowie* do pierwszego wydania tego dzieła zredukowanie logiki do nauki myślenia nazywa on „przesądem”. Natomiast we *Wstępie* do niego wyjaśnia, że „logika, której materia ta jest całkowicie i zupełnie niezależna, może podawać tylko formalne warunki prawdziwego poznania i nie może zawierać w sobie samej prawdy realnej ani stanowić choćby tylko *drogi* do realnej prawdy [...]”⁹. Heglowi chodzi oczywiście o taką logikę, która będzie zawierała „prawdę realną” lub chociażby wskazywała na prowadzącą do niej drogę. Jego zdaniem, do takiej prawdy nie prowadzi i nie może doprowadzić ani droga proponowana przez sensualizm („Przeciwstawiając się rozumowi, występuje *jako pospolity ludzki rozsądek* i przeprowadza swój pogląd, że prawda polega na zmysłowej rzeczywistości”), ani też droga proponowana przez „idealizm transcendentálny”; ten ostatni – „konsekwentnie przeprowadzony” – doprowadził wprawdzie do pokazania, że „formy [oglądu zmysłowego i umysłowego – uwaga Z.D.] nie mają zastosowania do rzeczy samych w sobie”, jednak „subiektywny punkt widzenia tej próby nie pozwolił doprowadzić jej do końca. Później zrezygnowano z tego punktu widzenia, a wraz z tym również z owego początku i z próby kształtowania czystej nauki” (dotyczy to m.in. Fichtego i Schellinga). Zdaniem Hegla, było to błędem, bowiem tym „od czego należy zacząć w nauce” (logiki) jest – mówiąc językiem kantowskim – „królestwo

⁸ Te ostatnie zostały wydane w odrębnym tomie – najpierw jako *Hegels theologische Jugendschriften* (Tübingen 1907), a później jako *Frühe Schriften* (Frankfurt am Main 1971). W 1999 r. ukazały się oparte na tamtych wydaniach *Pisma wczesne z filozofii religii* G.W.F. Hegla.

⁹ Por. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, Warszawa 1967, s. 32. Wszystkie podkreślenia w cytowanym fragmencie *Logiki* pochodzą od Hegla.

czystego rozumu” („Królestwo to jest prawdą taką, jaką jest ona sama w sobie i dla siebie bez żadnej osłony”)¹⁰.

We wprowadzeniu do *Nauki logiki* pojawiają się odsyłacze do *Fenomenologii ducha*. W tamtym dziele znajdują się bowiem heglowskie wyjaśnienia mówiące m.in. o tym, czym jest ów tytułowy „duch” (jest to „świadomość w jej ruchu naprzód od pierwszego bezpośredniego przeciwieństwa między nią a przedmiotem, aż do jego dojścia do wiedzy absolutnej”) oraz jaka jest jego „natura” (jest ona dynamiczna, to znaczy ów tytułowy duch „nie pozostaje nigdy w spoczynku, lecz znajduje się w ciągłym, stale naprzód dążącym ruchu”). Ów „duch” przerywa swój marsz naprzód jedynie po to, aby „zgromadzić siły” („jak u dziecka po długim okresie cichego odżywiania się w łonie matki”) i „dokonać skoku jakościowego” ku coraz bardziej rozumnej przyszłości¹¹. Marsz ten Hegel porównuje do „rozbierania, część za częścią, budowli swego poprzedniego świata” i wznoszenia w to miejsce nowych części, bardziej złożonych, ale też i bardziej rozumnych, przy czym miarą tej rozumności jest nie tyle sama złożoność tego „nowego świata”, co świadomość jego „budowniczych” czym ten świat jest w całości oraz w jego częściach.

Wszystko to pojawia się jednak nie w sposób prosty, lecz w dialektycznym związku „Pana i niewolnika”; „Panem jest świadomość istniejąca dla siebie, ale już nie samo jej pojęcie, lecz taka dla siebie istniejąca świadomość, która zapośredniczona jest ze sobą samą przez inną świadomość, mianowicie przez taką, do której istoty należy to, że pozostaje w syntezie z samoistnym bytem, czyli z rzeczą w ogóle. [...] Pan pozostaje w pośrednim stosunku do niewolnika poprzez byt samoistny, gdyż byt ten jest właśnie tym, co niewolnika uczyniło niewolnikiem. Samoistny byt to jego kajdany, od których niewolnik nie potrafił abstrahować w walce i dlatego musiał okazać się niesamoistnym, tzn. posiadać swą samoistność w samoistności rzeczy”. W tej wyrafinowanej intelektualnie heglowskiej metaforze zawierają się takie istotne elementy jego dialektyki jak: „zniewolenie” poprzez niższą rozumność (taką np. jak „rozumność zdroworozsądkowa”) i wyzwolenie poprzez wyższą oraz ścieranie się w walce przeciwstawnych sił i zwyciężanie w tym starciu tych sił, które na danym etapie historycznego rozwoju okazują się bardziej rozumne niż pokonani.

¹⁰ Kanta uznaje on jednak za wielkiego filozofa – przede wszystkim z uwagi na to, że „podniósł dialektykę na wyższy szczebel [...] poprzez to, że uwolnił ją od pozoru dowolności, przypisywanego jej przez potoczny pogląd na tę sprawę i przedstawił ją jako konieczną czynność rozumu”. Por. tamże, s. 53 i d.

¹¹ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, Warszawa 1965.

W dalszych partiach *Fenomenologii ducha* owe zniewolenia, starcia i zwycięstwa przedstawiane są na gruncie życia społecznego (życia narodów, sprawowanych rządów itd.), zderzenia się różnych formacji kulturowych (np. „walki Oświecenia z przesądami”) oraz ścierania się różnych typów religii i religijności (np. „religii sztuki” z „religią jawną”, a następnie tej ostatniej z „religią absolutną”). W ostatniej części tego dzieła Hegel ukazuje dojście owego ducha do „wiedzy absolutnej” („duch, który swej pełnej i prawdziwej treści nadaje zarazem formę jaźni i dzięki temu realizuje swe pojęcia, jak i pozostaje w tej realizacji w obrębie swego pojęcia, jest wiedzą absolutną”) oraz jego pełnej samowiedzy. „Jest to duch, którego wiedza o sobie ma postać duchową, czyli jest *wiedzą pojęciową*, lecz ma także postać pewności siebie. [...] Natura, momenty i ruch wiedzy, o której mowa, wyłoniły się tu więc w takiej postaci, że wiedza ta jest *czytym bytem dla siebie samowiedzy*”.

W finalnym momencie tego „marszu ducha” wszystkie przeciwieństwa, opozycje, negatywności zostają „zniesione”, oraz wszystkie „istotności zostają wessane” w jedno pojęcie („które, uświadamia sobie siebie jako pojęcie”). „Tak więc duch zakończył swój ruch kształtowania się [...]. Duch doszedł teraz do czystego elementu swego istnienia, do pojęcia”¹². Owo naczelne „pojęcie” to heglowska kategoria „Ducha Świata” (*Weltgeistu*), kategoria, która może i powinna być opisywana oraz wyjaśniana zarówno przez zasady logiczne (takie jak zasada wyłączonego środka, czy zasada sprzeczności), jak i kategorie ontologiczne – takie jak kategoria „bytu”, „nicości”, „stawania się”, „istnienia” (*das Dasein*), „nieskończoności” czy „skończoności”. Wszystkie te i wiele jeszcze innych kategorii ma pozostawać ze sobą w dialektycznych związkach. Związki te szczegółowo przedstawione zostały przez Hegla w *Nauce logiki*¹³.

W ostatnim rozdziale tego dzieła pojawia się idea absolutu jako tego, co się „przed nami wyłania” i co łączy w sobie wszystko – początek i koniec, stawanie się i stanięcie się, teoretyczność i praktyczność, obiektyw-

¹² Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, wyd. cyt., s. 424 i d.

¹³ Przykładowo: w *Księdze pierwszej* tego dzieła opisuje on i wyjaśnia dialektyczny związek między skończonością i nieskończonością, natomiast w jego *Księdze drugiej* – zatytułowanej: *Nauka o istocie* – dialektyczne związki między „negatywnością” i „pozytywnością”, a dokładniej, między „prostą negatywnością” (czyli bytem „dla tego, co inne”) i „złożoną pozytywnością” (czyli „czymś samym w sobie i dla siebie”). Szerzej omawiam ten i inne jeszcze aspekty heglowskiego racjonalizmu w *Wykładzie: Racjonalność heglowska*, w: *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Poznań 2008, s. 97 i d.

ność i subiektywność, podmiotowość i przedmiotowość, realność i formalność, ogólność i szczegółowość itd. Według Hegla „idea absolutu jest jedynym przedmiotem i treścią filozofii. Wobec tego, że idea ta zawiera w sobie *wszelką określoność*, a jej istota polega na tym, by przez własne samookreślenie się czy wyodrębnienie powrócić do siebie, przeto ma ona wiele postaci, a zadaniem filozofii jest w tych postaciach ją rozpoznać. Przyroda i duch są w ogóle tylko różnymi sposobami przedstawienia istnienia tej idei, sztuka i religia jej różnymi sposobami ujmowania siebie i nadawania sobie adekwatnego istnienia”¹⁴. Jej rozpoznanie logiczne (w heglowskim sensie tego słowa) zostało już dokonane. Pozostaje zatem podjęcie próby jej rozpoznania w innych formach i obszarach przejawiania się.

Hegel podjął oczywiście taką próbę, a właściwie kilka wzajemnie dopełniających się prób. Najpierw bowiem spróbował przedstawić to rozpoznanie w szkicowej formie w opublikowanej w 1816 r. *Encyklopedii nauk filozoficznych*; w ostatnich paragrafach tego dzieła Hegel wskazuje na potrzebę prześledzenia przejawiania się owego absolutnego ducha w religii, sztuce i w filozofii. W pierwszej z nich ów duch absolutny ukazuje się m.in. pod postacią wiary i kultu, w drugiej pod postacią piękna, natomiast w trzeciej pod postacią pojęcia¹⁵. Częścią tej próby są jego opublikowane w 1821 r. *Zasady filozofii prawa* – pojawia się tam często powtarzane później zdanie: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”, a także już nie tak często przypomniany (a jeszcze rzadziej realizowany) postulat „zglobianie tego, co rozumne [...], a nie konstruowanie czegoś *pozaświatowego*, o czym Bóg raczy wiedzieć, gdzie miałoby się znajdować, a raczej: o czym faktycznie można powiedzieć, gdzie się znajduje, mianowicie w błędności jednostronnego, pustego rezonowania”¹⁶. W wygłaszanych w latach 1823–1827 dla studentów berlińskiego uniwersytetu *Wykładach z filozofii dziejów* pojawia się swoista apologia „królestwa germańskiego” oraz teza o wyższości protestanckich krajów niemiec-

¹⁴ Por. tamże, s. 772 i d.

¹⁵ „Tym pojęciem filozofii jest *myśląca samą siebie* idea, samowiedna prawda, to co logiczne, w takim znaczeniu, że jest to ogólność, która *sprawdziła się* w konkretnej treści jako swojej rzeczywistości. Nauka powróciła w ten sposób do swego początku, a to, co logiczne, jako to, co *duchowe*, stanowi jej *rezultat* [...]”. Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s. 582 i d.

¹⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 16 i d.

kich, a dokładniej tych z nich, które przyjęły luteranizm, nad tymi, które opowiedziały się za innymi wyznaniem chrześcijańskimi¹⁷.

Całość powyższych wywodów można byłoby nazwać „kwestiami wstępnymi” do Hegłowskiej filozofii religii. Można byłoby tak nazwać, gdyby nie fakt, że filozof ten sam wyodrębnił w swoich wczesnych pismach z filozofii religii taką część rozważań, którą nazwał „kwestiami wstępnymi”. Zaliczył do nich ogólne uwagi na temat miejsca religii w życiu ludzkim („jest jedną z najważniejszych spraw naszego życia”), nabywania przez człowieka religijności („gdy byliśmy dziećmi, uczono nas sylabizować modlitwy do Boga”), „rozumności” tego rodzaju praktyk („naszą pamięć obarczono zbiorem wówczas niezrozumiałych tez”) oraz zamiany tej „rozumności” na rozumność bez cudzysłowu („w starszym wieku człowiek zastanawia się nad naturą i własnościami owej istoty, zwłaszcza nad stosunkiem świata do owej istoty, ku której zwracają się wszystkie jego doznania”). Pojawiają się tam również tak charakterystyczne dla tego filozofa pytania o miejsce rozumu w naturze ludzkiej („natura ludzka jest ideami rozumu poniekąd tylko nasycona”), istotę wiedzy religijnej („nie jest ona samą tylko wiedzą o Bogu, o jego własnościach, o naszym stosunku do niego i o stosunku świata do niego”) oraz o stosunek tego pierwszego do tej drugiej („chłodny rozum z dezaprobatą odnosi się do takich obrazowych przedstawień” jakie podsuwa „piękna wyobraźnia”)¹⁸. Dalej mamy m.in. wskazanie „różnicy między religią obiektywną i religią subiektywną” – w pierwszej z nich współdziałają takie siły jak intelekt i pamięć, „które sprawiają, iż można ją porządkować w umyśle, można ją rozwinąć w system, można ją zawrzeć w książce czy przedstawić w ustnym wystąpieniu”), natomiast „religia subiektywna przejawia się jedynie doznaniem i postępami”. Jeszcze dalej Hegel wskazuje na okoliczności, w których „religia subiektywna” jest „jedynie zabobonem” (tak się dzieje m.in. wówczas „gdy strach przed Bogiem rodzi pewne postępy, dzięki którym można jakoby odwrócić jego niezadowolenie”) oraz na „oświecającą” moc intelektu („Intelekt służy tylko religii obiektywnej”, zaś owo „oświecenie czyni człowieka wprawdzie roztropniejszym, ale nie lepszym”).

Z każdym kolejnym *Fragmentem* struktura wywodowa coraz bardziej się komplikuje, ale też – taką przynajmniej nadzieję miał Hegel – coraz

¹⁷ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. II, Warszawa 1958, s. 330 i in.

¹⁸ Por. G.W.F. Hegel, *Fragmenty o religii ludowej i chrześcijaństwie*, w: *Pisma wczesne z filozofii religii*, Kraków 1999, s. 5 i d.

bardziej racjonalizuje, co w tym przypadku oznacza, że religia i religijność stają się w coraz mniejszym stopniu sprawą „serca” (uczuć i pragnień) oraz w coraz większym intelektu, którego „operacje mogą serce bardziej ochłodzić niż rozgrzać”, ale też usuwają „wiele absurdów”, którym hołdują „narody czy też poganie”. Na końcu tych rozważań pojawia się szereg takich uwag ogólnych, które skłaniają do wniosku, że Hegel nie byłby jednak dobrym pastorem¹⁹. Formułuje on bowiem tam szereg takich konkluzji, które można uznać za wyznanie wiary filozofa-racjonalisty, ale raczej trudno byłoby uznać za wyznanie wiary luteranckiego teologa; wiele mówi się tam o rozumie (takim, który „gdy jest rozwinięty” – „odczuwa swoją autonomię”, takim, który sprawuje kontrolę nad „zdolnością do pragnień zmysłowych” itd.), a nawet sporo o Bogu i wierze w niego, ale o Bogu filozofów (ściślej „transcendentalnej idei Boga jako najbardziej realnej istoty”) oraz wierze racjonalistów, to znaczy wierze w takiego Boga, który „zdolny jest dochodzić praw, których udzielił rozum i określenie to musi określać poznanie wszystkich innych własności Boga”. Rzecz jasna, „musi” jako racja naczelna, czy też – jak to się mówiło i mówi w filozofii – zasada dla wszystkich innych zasad i racji.

Heglowskie *Wykłady z filozofii religii* to już nie stosunkowo luźne *Fragmentsy*, a nawet nie takie typowe wykłady akademickie, w których przedstawia się zastany stan wiedzy, lecz filozoficzna refleksja nad religią, oparta na całościowej wizji rzeczywistości, refleksja porządkująca i wyjaśniająca „światowy” status religii oraz ukazująca jej przynależność do „Królestwa Ducha”. Wszystko to wyłożone zostało z istic heglowską pedanterią, lub też – jak uważają ci, którzy podziwiają tego filozofa i tę filozofię – z heglowską dokładnością i systematycznością, to znaczy z zachowaniem swoście rozumianej logiki.

¹⁹ Por. tamże, s. 14 i d. Hegel, po zdaniu wszystkich egzaminów na uniwersytecie w Tybindze (studiował tam teologię) uzyskał nawet uprawnienia do wykonywania zawodu pastora, jednak nie podjął się tych obowiązków. Zdaniem Z. Kuderowicza, istotny wpływ na to miała opinia jego nauczycieli, w której podkreślano wprawdzie „jego erudycję, ale nisko oceniono zdolności oratorskie”. Por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 17. Później zresztą – gdy już został uniwersyteckim profesorem – nie był dużo lepszym mówcą; „To, że Hegel cieszył się taką popularnością [jako akademicki wykładowca – uwaga własna] jest zdumiewające, bowiem niełatwo go było zrozumieć i nie porywał mową. [...] Jeden z oddanych mu uczniów opisał to w ten sposób: «wyczerpany, markotny siedział z pochyloną głową zapatrzony w siebie, wertował i długo szukał czegoś w swoich notatkach [...], ciągle pochrząkiwanie i pokasływanie zakłócało płynność mowy; każde zdanie było wypowiedzane z trudem, metalicznym głosem w szwabskim dialekcie» [...]”. Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 209 i d.

Na początek zamieścił on obszerny *Wstęp*, a w nim powtórzenie tych tez, które pojawiły się już w jego młodzieńczych *Fragmentach*, to jest, że „religia jest dla naszej świadomości tym rejonem, w którym rozwiązywane są wszystkie zagadki świata, wyjawione wszystkie sprzeczności głębiej zastanawiającej się myśli, milkną wszystkie boleści uczucia – rejonem wiecznej prawdy, wiecznego spokoju, wiecznego pokoju”²⁰. Jakby nie interpretować tego twierdzenia, w każdym przypadku wychodzi na to, że z heglowskiego punktu widzenia religia jest przede wszystkim kwestią „zastanawiającej się myśli”, a nie uczuć czy kultowych praktyk; rzecz jasna, zarówno pierwsze, jak drugie mogą, a nawet powinny być przedmiotem owej myśli. Dalej Hegel stwierdza, że „tym, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem, jest myśl w ogóle, konkretna [ziemska – uwaga własna] myśl, a dokładniej to, że jest on duchem”. Z kolei Bóg jest w tym, „w czym szuka on swego szczęścia, swej chwały, dumy z siebie”, a także tym, co zajmuje „punkt centralny w religii” („jako początek wszystkiego i koniec wszystkiego”). Jeszcze dalej Hegel wskazuje na różne aspekty religii i religijności oraz stwierdza, że interesuje go przede wszystkim „świadomość religijna”²¹. Wyróżnienie tego aspektu religii daje – poza wszystkim innym – przepustkę do filozoficznej refleksji nad nią oraz do podjęcia próby ujęcia jej w kategoriach rozumowych, to znaczy logicznej wywodliwości, spójności itd. („Filozofia ma bowiem wywieść i pojęciowo ująć to, że religia jest *sama w sobie i dla siebie konieczna...*”).

W kolejnym punkcie heglowskich rozważań pojawia się wyraźne rozróżnienie dwóch typów religijności, to znaczy religijność człowieka „pobożnego” (jego wiara jest „założona z góry jako *bezwzględna i niemająca żadnego przeciwieństwa*”) oraz religijność człowieka „refleksyjnego”, to znaczy takiego, który dokonując refleksji ma świadomość, że „tej wierze przeciwstawia się coś innego” i u którego „pojawia się potrzeba uzasadnienia, argumentacji, polemiki”. Hegel nie tylko odpowiada na pytanie, na czym opiera się wiara pierwszego i drugiego z nich, ale także wskazuje na ich wewnętrzne zróżnicowania. To z kolei stanowi podstawę i punkt wyjścia do dokonania wyróżnienia: 1) spekulatywnej filozofii i teologii i wskazania na występujące między nimi różnice oraz związki; 2) rozumowej filozofii religii i związanej z nią teologii (jedna i druga została

²⁰ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, Warszawa 2006, s. 4 i d.

²¹ W uzasadnieniu do wyróżnienia tego aspektu (wymiaru) religii pisze on, że „Wszystkie narody wiedzą, że świadomość religijna jest świadomością, w której są w posiadaniu prawdy, i zawsze uważały one religię za swoją godność [...]”. Por. tamże, s. 4 i n.

przez Hegla wpisana w ramy Oświecenia, jako epoki stanowiącej „zwieńczenie skończonego poznania”) oraz postawienia ich obu w opozycji do tych „zdroworozsądkowych kierunków, które w gruncie rzeczy przeciwstawiają się wrogowi religii”. Przeprowadza on zarówno szczegółową charakterystykę tych kierunków, jak i poddaje je krytyce (wykazując ich niedostateczną racjonalność, wyrażającą się m.in. w „traktowaniu dogmatów w sposób historyczny”) oraz przeciwstawia im religię pozytywną, to znaczy taką, w której „doszedł do znaczenia *rozum* (*Vernunft*), jako *rozumowanie* (*Räsonnement*).

Wszystko to znajduje się w punkcie A *Wstępu do Wykładów z filozofii religii*. Hegel dołączył do nich również punkt B, w którym przedstawił (również w punktach) te *Kwestie wstępne*, od których „powinno zależeć, czy w ogóle jest *możliwe* rozważenie rozumowego poznania religii. Pierwsza z nich, to „udowodnienie kompetencji i zdolności rozumu do zajmowania się taką religijną prawdą i doktryną, która ma być umieszczona poza obrębem ludzkiego rozumu”, druga, to zbadanie „czy w ogóle możliwa jest filozofia religii” (dodam: racjonalna filozofia religii), natomiast trzecia to kwestia kompetencji rozumu jako „źródła wiedzy o Bogu”. Wszystkie te kwestie zostają przez niego rozstrzygnięte pozytywnie, zaś rozstrzygnięcia te prowadzą Hegla do sformułowania na koniec tego *Wstępu* generalnego wniosku, że istnieje tylko jedna w pełni racjonalna religia (nazywana przez niego „religią jawną”) i „jest to religia *chrześcijańska*”. Jest ona racjonalna, bowiem „Duch”, który jest istotą całkowicie rozumną („czystym Rozumem”) w swoim „prawdziwym ruchu postępowym” „rzeczywiście powrócił w niej do siebie”.

Obszerna część druga *Wykładów z filozofii religii* poświęcona jest analizie tych religii, które w przekonaniu Hegla kultywują zabobon, co u niego oznacza nie tylko brak prawdziwej racjonalności, ale także specyficznie rozumianej przez niego „etyczności”. Na potrzeby tej analizy określa on również „kwestie wstępne” – takie jak odpowiedź na pytania: 1) czym jest Bóg – dla każdego wierzącego (jest on „czymś znanym, pewną treścią, która istnieje w subiektywnej świadomości”) oraz dla „refleksyjnego” wierzącego (dla niego jest „zrazu ogólną, abstrakcyjną nazwą, która nie otrzymała jeszcze żadnej prawdziwej treści”); 2) czym jest dla tego ostatniego religijność – jest ona „refleksyjnym skierowaniem się, przechodzeniem od tego, co bezpośrednio, zmysłowe, jednostkowe [...] i posuwaniem się dalej ku czemuś *innemu*”; 3) jakie są „formy świadomości religijnej” – pierwszą z nich jest „*świadomość Boga w ogóle*”, a ostat-

nią jest „ *pewność Boga*”; 4) jakie są „ *formy uczucia*” religijnego („ *Mówi się o uczuciu religijnym i powiada się, że dana jest nam w nim wiara w Boga*”); 5) czym jest „ *ogląd*” w ogóle oraz „ *ogląd religijny*” w szczególności („ *W oglądzie rozpada się totalność stosunku religijnego...*”), „ *wyobrażenie*” w ogóle oraz „ *wyobrażenie religijne*” w szczególności („ *Ostatecznie religijne wyobrażenie ma znaczenie prawdy, obiektywnej treści i w rezultacie jest skierowane przeciw innym formom subiektywności*”) itd. Tych punktów jest oczywiście więcej i wszystkie stanowią intelektualne rozłożenie tzw. „ *stosunku religijnego*” na części składowe oraz takie jego przedstawienie, aby nie nasuwały się żadne wątpliwości („ *Jest to przynajmniej formalne wymaganie stawiane każdej nauce, a zwłaszcza filozofii, żeby nie było w niej niczego, co nie jest dowiedzione*”). Podobnego zabiegu dokonuje on w stosunku do kultu religijnego, którego częściami składowymi okazuje się *wiara* (również mająca swoje części składowe) oraz „ *stosunek religii do państwa*” i „ *państwa do religii*”.

Od tego ujęcia „ *religii w ogóle*” odróżnia on „ *religie określone*” („ *religię w ogóle traktuje się jako rodzaj, a określone religie jako gatunki*”) i analizuje je zarówno pod kątem racjonalności, jak i „ *etyczności*”. W analizie tej interesuje go przede wszystkim taki ich aspekt jakim jest ich „ *istnienie dla świadomości*” („ *Religia ma swoją realność jako świadomość*”). Z tego punktu widzenia wyróżnia on: 1) „ *religię naturalną*” („ *jest ona jednością tego, co duchowe, i tego, co naturalne*”); 2) religię z „ *rozdwojeniem świadomości*” (na Boga, który „ *jest określony jako absolutna moc i substancja*” i człowieka, którego „ *najwyższą godnością jest znać siebie jako coś marnego*”) oraz 3) religię „ *poplątaną*”, która jest „ *poplątaniem tego, co naturalne i tego, co duchowe*”; „ *prowadzi to jednak do walki podmiotowości, która dąży do przywrócenia sobie siebie w swojej jedności i ogólności, a ta walka znowu miała swoją egzystencję historyczną w trzech religiach, które są religiami przejścia do szczybla wolnej podmiotowości*”²².

W dalszej części Wykładów Hegel odpowiada na pytanie, jakie są to religie (wyróżniając *religie przyrody* i *religie duchowej indywidualności*) oraz wskazuje na ich wewnętrzne zróżnicowanie na takie, w których występuje *negacja duchowej jedności* oraz takie, w których występuje jej afirmacja („ *Jest to religia wzniosłości*”). Te ostatnie (utożsamiane z monoteizmem) są jeszcze różnicowane na religię *boskiego przejawu* i religię *piękną*, która okazuje się jedyną taką religią, w której podmiot „ *nie tylko*

²² Por. tamże, s. 262 i d.

oczyścił się ze swojej tylko bezpośredniej wiedzy i woli, ale zachował także swoją wolę i zna siebie jako *wolnego*, a zna w ten sposób siebie, ponieważ dokonał negacji swojej naturalnej woli jako podmiot *etyczny*, wolny odnosi się do Boga w sposób afirmatywny”. Ustalenia te stanowią coś w rodzaju archimedesowego punktu heglowskiego ujęcia chrześcijaństwa. Od tego bowiem momentu będzie on starał się pokazać i wykazać, że nie ma prawdziwej chrześcijańskiej religii i religijności nie tylko bez prawdziwej racjonalności, ale także bez prawdziwej „etyczności” oraz bez bezpośrednio z nią związanej duchowej (intelektualnej) wolności i afirmatywności.

Najpierw analizuje on „religię przyrody” („w czasach nowożytnych nazywaną *religią naturalną*), a następnie „czarownictwo” i „religię czarownictwa”. Charakterystyczne dla tej pierwszej ma być postawienie na to, co „zmysłowo-naturalne, na to, co bezpośrednie”, w szczególności na „rozum naturalny”. Czymś innym jednak był ów „rozum” dla człowieka „w stanie *niewinności*” („zanim jeszcze w jego inteligencji nastąpiło owo rozdzielenie, które nazywa się odszczepieniem”), a czymś innym dla „oświeconego” deisty; ten ostatni bowiem utożsamia go z rozsądkiem (u Kanta, stanowiącego „końcowy punkt” tej zmiany jest to „abstrakcyjny rozsądek”). Między pierwszym i drugim z nich występuje jednak „związek historyczny” – jest to historia odchodzenia od „stanu *niewinności*” („człowiek musi wyjść z tego stanu niewinności i stać się *winny*”, bowiem ów stan to sytuacja „braku świadomości, w którym człowiek nie wie, co to dobro, ani co to zło, w którym to, czego chce nie jest określone...” itd.) i dochodzenia do stanu „winny”; „Wina to w ogólności *ponoszenie odpowiedzialności*”, a w szczególności określone stany świadomości lub też – co na to samo wychodzi – refleksyjności, a „refleksja to *wolność*, polegająca na tym, że człowiek ma *wybór* między dwiema stronami przeciwieństwa, czyli stoi jako *pan* ponad dobrem i złem, a więc jest to stanowisko, którego nie powinno być, które musi być *zniesione* jako związane z rozdwojeniem” i zastąpione *pojednaniem, jednością* oraz *wolnością w sobie*, która okazuje się *uświadomioną koniecznością*²³. Takiej *wolności* nie ma w „czarownictwie”, które opiera się na pożądaniu panowania nad przyrodą,

²³ Hegel „nie tylko nie przeciwstawiał wolność konieczności, wolność determinacji, lecz przeciwnie, twierdził, że wolność stanowi pewien typ determinacji: «możemy powiedzieć – czytamy u Hegla – że duch jest wolny w swej konieczności». [...] Wolność jest więc dla Hegla sytuacją zależności od samego siebie, od własnej, immanentnej konieczności”. Por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, wyd. cyt., s. 190 i d.

oraz w „religii czarownictwa”, która „zaczyna się od niewolnej wolności”, a kończy na uznaniu człowieka za istotę „słabą, bezsilną” i zniewoloną – przez strach, chciwość, niewiedzę, cielesność, oraz „rozdwojenie świadomości” („pojawia się świadomość pewnej substancjalnej mocy i bezpośredniej woli”).

„Religiami określonymi” kultywującymi owo „rozdwojenie” są – według Hegla – religia chińska (nazywana przez niego „religią miary”) oraz religia hinduska (nazywana „religią fantazji”). W podsumowaniu do analizy pierwszej z nich napisał, że „Z religią tą nie jest związana żadna *moralność* we właściwym sensie, żadna immanentna rozumność, dzięki której człowiek miałby wartość, miałby w sobie godność i ochronę przed tym, co zewnętrzne. Wszystko, co ma jakieś odniesienie do niego, jest dla niego jakąś *mocą*, ponieważ nie ma on żadnej mocy w swej własnej rozumności, w swej własnej etyczności. Wynika z tego ta niedająca się określić zależność od wszystkiego, co zewnętrzne, ten najwyższy, najbardziej przypadkowy zabobon”²⁴. Natomiast w podsumowaniu do analizy religii hinduskiej napisał, że „Fantazja czyni tu boga z wszystkiego; jest to coś takiego, co na swój sposób widzimy również u Greków, że mianowicie wszystkie drzewa, źródła czyni się driadami, nimfami. [...] Oznacza to, że życie człowieka nie ma żadnej wyższej wartości od bytu przedmiotów przyrody, od *życia czegoś naturalnego*, [...] życie ludzkie jest [...] u Hindusa w pogardzie, jest cenione nisko: człowiek nie może tu nadać sobie wartości w sposób afirmatywny, lecz może ją sobie nadać tylko w sposób negatywny. [...] Skoro w ten sposób człowiek pozbawiony jest wolności, nie ma w sobie żadnej wartości, to wiąże się z tym w konkretnym rozwinięciu niedające się opisać, *nieskończone mnóstwo zabobonów*, to ogromne splećnięcie i potworne ograniczenie” (dające m.in. „nieograniczone pole przesądowi” i „najwyższej nieobyčajności”)²⁵.

Aż tak surowo nie ocenia Hegel tzw. (przez niego) „religie bytu w sobie”. Wprawdzie „ogólna podstawa jest tu jeszcze taka sama, jak w przypadku religii hinduskiej” (stanowi ją „rozdwojenie świadomości w sobie”), jednak jest ona „pozbyciem się i uspokojeniem ducha, który z rozwiązłego nieporządku religii hinduskiej powraca *do siebie* i do istotnej jed-

²⁴ „[...] Chińczycy żyją w wiecznym strachu i lęku przed wszystkim, ponieważ wszystko co zewnętrzne ma dla nich jakieś znaczenie, jest dla nich mocą, czymś, co może użyć wobec nich przemocy, sprawić im jakąś przykrość. Jest to szczególnie podatny grunt dla wróżbiarstwa [...]”. Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, wyd. cyt., s. 344 i n.

²⁵ Por. tamże, s. 390 i n.

ności”²⁶. Owo „pozbiekanie” to „cisza *bytu w sobie*, w którym *przystają istnieć wszelkie różnice*”, a owa „cisza” to takie przebóstwienie człowieka, w którym on sam staje się Bogiem (Buddą) – Bogiem „ujętym jako Nic” („Bóg nie jest *niczym określonym*, jest po prostu tym, co nieokreślone”). Przewagę tej religii nad wcześniejszymi przedstawieniami boskości Hegel widzi m.in. w tym, że owo przebóstwienie człowieka „pozostaje w związku z *moralnością*, z *zasługą*”, natomiast jej podstawową słabością ma być to, że podobnie jak tamte jest to religia negacji. W konsekwencji „kończy się ona najdzikszym zabobonem”. Jej „dogmat o wędrówce dusz jest też punktem, w którym prosty kult bycia w sobie, zmienia się w najrozmaitsze *batwochwalstwo*”.

Kolejne zabobonne religie to: 1) „religie przyrody”, do których Hegel zalicza „religię dobra, czyli światła” („jest religią starożytnych *Persów*, założoną przez *Zoroastra*); „religię bólu” (kultywowana jest w Azji Przedniej) oraz „religię zagadki” (doprowadzona została do najwyższego szczybla rozwoju w Egipcie); 2) „religie indywidualności duchowej”, do których zalicza „religię wzniosłości” (żydowską); „religię piękną” (grecką) oraz „religię celowości, czyli rozsądku” (rzymską). Rzecz jasna, nie chodzi jedynie o ich wyliczenie czy zestawienie w kolejności ich historycznego pojawiania się, lecz przede wszystkim o wykazanie, że każda następna była mniej zabobonna od swoich poprzedniczek i stanowiła kolejny etap na drodze postępującej racjonalizacji „religii w ogóle” – aż do momentu pojawienia się chrześcijaństwa, nazywanego przez niego „religią absolutną”. W podsumowaniu tej części rozważań Hegel napisał: „Rozwiązanie i pojednanie przeciwieństw jest ogólną potrzebą, a możliwe jest tylko dzięki temu, że ta zewnętrzna, puszczona wolno *skończoność* zostaje wchłonięta w *nieskończoną ogólność myślenia*, oczyszczona dzięki temu ze swojej bezpośredniości i podniesiona do substancjalnego znaczenia. [...] *Prawdziwe wchłonięcie skończoności w ogólność* i oglądanie tej jedności nie mogło się rozwinąć w świecie *rzymskim i greckim*. Pokuta świata, pozbycie się skończoności i wzmagające się w duchu świata zwątpienie w możliwość znalezienia zaspokojenia w doczesności i skończoności – wszystko to służyło *przygotowaniu gruntu* dla prawdziwej, duchowej reli-

²⁶ „Historycznie biorąc, religia ta istnieje jako religia *Fo*; jest ona religią Mongołów, Tybetańczyków na północy i na zachodzie Chin, następnie Birańczyków i Cejlończyków, gdzie ten, kogo zazwyczaj nazywa się *Fo*, zwany jest *Buddą*. Jest to w ogóle religia, którą znamy pod nazwą *lamaizmu*”. Por. tamże, s. 394.

gii, przygotowaniu, które musiało się dokonać po stronie *człowieka*, aby «czas się wypełnił»²⁷.

Na końcu tych rozważań pojawia się chrześcijaństwo jako „religia absolutna”. Według Hegla jest to religia: 1) „jawna” („objawia się dopiero wtedy, kiedy *pojęcie* religii istnieje *dla siebie*”); 2) „objawiona” („rozumie się przez to, że z jednej strony została objawiona przez Boga, że Bóg sam dał sobie ludziom poznać, a z drugiej strony ze względu na to, że jest objawiona, jest ona religią *pozytywną*, w tym sensie, że przyszła do człowieka z zewnątrz, że została mu dana”) oraz 3) „prawdy i wolności” („Wolność wyraża to samo, czym jest prawda, z określeniem negacji”). Dalej mamy „ogólne” (nazywane przez Hegla „metafizycznym”) „pojęcie idei Boga”, a w nim m.in. analizę tzw. ontologicznego dowodu na istnienie Boga Anzelm z Canterbury (ten ostatni „przedstawił dowód tak: Bóg jest tym, co *najdoskonalsze*, kwintesencją wszelkiej rzeczywistości), zakwestionowanie jego logiczności („Otóż jeśli Bóg jest samym tylko wyobrażeniem, subiektywnym wyobrażeniem, to nie jest on tym, co *najdoskonalsze*...”) oraz wyłożenie tego, czym „absolutna wieczna idea jest”; w świetle tego wykładu jest ona „Bogiem w samym sobie i dla siebie”, „stworzeniem świata”, oraz „procesem pojednania”. Jeszcze dalej mamy wyjaśnienie każdego z tych „trzech odróżnianych elementów stosownie do czasu” („W pierwszym elemencie Bóg jest *poza czasem*”, w drugim jest „wiecznością”, natomiast w trzecim jest „teraźniejszością”) oraz „jako boskiego samoobjawienia” – tutaj z kolei w pierwszym z tych elementów jest „Królestwem Ojca”, w drugim „Królestwem Syna”, natomiast w trzecim „Królestwem Ducha”. Nazewnictwo tych „Królestw” jest teologiczne, ale myślenie o nich filozoficzne.

I tak, jako „Królestwo Ojca” Bóg istnieje „przed i poza stworzeniem świata”, jako „wieczna”, „czysta” i „abstrakcyjna idea”, „istnieje w sobie i dla siebie w myśli” oraz „dla myśli” („Musimy to powiedzieć, jeżeli wychodzimy od tego, co podmiotowe, od człowieka”). Ten ostatni aspekt istnienia Boga prowadzi do „absolutnego *rozdwojenia*” – na to, co w myśleniu jest „aktem” oraz to, co w nim jest procesem („ruchem myśli”); na to, co jest w nim ogólne i to, co jest w nim jednostkowe; na to, co nieskończone oraz to, co skończone; na to, co w nim jest podmiotowe oraz to, co jest w nim przedmiotowe itd. W kolejnym punkcie rozważań Hegel wskazuje na występowanie w „Królestwie Ojca” „trójjedności” – stanowią ją:

²⁷ Por. tamże, t. II, s. 191 i d.

„duchowość” („Bóg jest duchem, aktem *czystej wiedzy*”), „ogólność” („Ta ogólność zawiera całą ideę, ale też *zawiera* tylko ją”) oraz „wieczna *miłość*” („Wieczną miłością jest Duch Święty”). Ta „trójjedność” zawiera w sobie „misterium *dogmatu*, stwierdzającego, czym jest Bóg” („Jeśli o Bogu orzeka się, czym jest, to poddaje się przede wszystkim *własności...*”) oraz taką logikę, która m.in. „pokazuje, że wszelkie określone pojęcie ma to do siebie, że samo się znosi, występuje jako sprzeczność wewnętrzna, a tym samym odróżnia się od siebie i zakłada siebie jako odróżnione [...]”. W logice tej potrzebny jest nie tyle rozsądek (hołdujący temu, co zmysłowe i „nie potrafiący rozwiązać sprzeczności”), co taki rozum, który potrafi myśleć *dialektycznie* (np. ukazując „Jedno jako w *sobie dialektyczne* i nie będące samoistne”)²⁸. W podsumowaniu do tego punktu rozważań Hegel stwierdza, że jego dialektyczne myślenie jest racjonalne, a nawet bardziej racjonalne niż myślenie dialektyczne „u pitagorejczyków i Platona” oraz w tej jego formie, która („w nowszych czasach”) „odnowiona została przez filozofię *Kantowską*”.

„Królestwo Syna” określane jest w dialektycznym związku z „Królestwem Ojca”, to znaczy nie poprzez prostą opozycję czy negację w stosunku do tego, co występuje w tym ostatnim, lecz poprzez taką „różnicę”, w której zawierają się zarówno elementy negacji, jak i afirmacji. „Królestwo Syna” nazywane jest przez Hegla „*innobytem*” (jest element negacji), ale „*innobytem*” realnie istniejącym (to z kolei jest elementem afirmacji)²⁹. Odpowiadając na pytanie czym ów realnie istniejący „*innobyty*” jest Hegel wskazuje – po pierwsze na takie „własności” świata stworzonego jak: „*idealność*” („Prawdą świata jest tylko jego *idealność...*”), skończoność (żyjemy w „*świecie skończonego ducha*”), niesamoistność (oznacza to, że „*jest on czymś stworzonym*”) oraz „*rozmaitość*” (oznacza to, że „*rozpada się on na świat *naturalny* i na świat *skończonego ducha*”); po drugie zaś na takie własności bytujące w nim człowieka jak: „*duchowość*” („*człowiek**

²⁸ „Posługując się (takim) rozumem, można *stosować* wszystkie stosunki rozsądkowe, ale rozum również je *unicestwia* [...]. Wszelako *nadużywa* się tych stosunków rozsądkowych, jeśli używa się ich tak jak tu, mówiąc: trzy jest jeden. Dlatego łatwo wykazać w takich ideach sprzeczności [...]”. Por. tamże, s. 244.

²⁹ „To, że świat jest *innobytem*, oznacza po prostu, że jest on *czymś stworzonym*, nie jest tym, co samo w sobie i dla siebie; a jeśli wprowadzimy odróżnienie między początkiem jako *stworzeniem* a *utrzymywaniem tego co istniejące*, to mamy przy tym właśnie to wyobrażenie, że taki zmysłowy świat rzeczywiście istnieje i jest *czymś, co jest*”. Por. tamże, s. 261.

jest sam w sobie duchem”), „rozumność”, „duchowa wolność” (ów człowieczy „duch jest wolny”, to znaczy ma możliwość „bycia złym” lub „bycia dobrym”, zaś „wolność ma w sobie to rozdzielanie jako istotny moment”), oraz świadomość posiadania tych własności i występującego w nich rozdzielania, rozdwojenia, przeciwieństwa i sprzeczności (między duchowością i cielesnością, obiektywnością i subiektywnością, rozumnością i bezrozumnością, dobrem i złem, wolną wolą i wolą zniewoloną itd.).

Świadomość tych opozycji prowadzić ma człowieka zarówno do poznania swojej własnej natury, jak i miejsca w świecie stworzonym oraz poznania „ostatecznego przeznaczenia religii”. Według Hegla, stanowi je pojednanie świata stworzonego z jego Stwórcą; „Możliwość pojednania tkwi tylko w tym, że poznana jest istniejąca w sobie jedność boskiej i ludzkiej natury [...]”. Takim „historycznym przejawieniem się” owej jedności były narodziny, życie oraz męczeńska śmierć Chrystusa; „w Kościele nazwanego Bogoczłowiekiem”. Według Hegla, „to monstrualne zestawienie zaprzecza rozsądkowi”, ale wyższy od rozsądku rozum przekonuje, że „człowiek doszedł w tym do świadomości i pewności jedności boskiej i ludzkiej natury”. Dla uzasadnienia tej tezy podaje on zarówno historyczne, jak i filozoficzne uzasadnienie. W podsumowaniu do niego określa wiarę religijną jako „stosunek do samego Boga”, a ściślej, taki stosunek, w którym „odwracamy się od bezpośredniej zmysłowości” i zwracamy się ku Bogu, oraz widzimy „wieczną historię, wieczny ruch, którym jest sam Bóg”. Oznacza to – poza wszystkim innym – zwrócenie się w kierunku „Królestwa Ducha”.

Ono również określane jest w dialektycznym związku, ale już nie tylko z „Królestwem Ojca”, ale także, a nawet w pierwszej kolejności z „Królestwem Syna”. Według Hegla, występujące w tym ostatnim różne „jednostkowości” prowadzą, a przynajmniej powinny prowadzić do takiej „jednej jednostkowości” jaką „jest sam w sobie i dla siebie Bóg”; aż do osiągnięcia całkowitego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Na drodze realizacji tego ludzkiego zadania i powołania pojawiają się trudne do pokonania przeszkody – takie m.in. jak „wolność podmiotu” („jednostka ma w sobie nieskończoną wartość, zna siebie jako absolutną wolność”) czy zmysłowość (skłaniająca do opowiadania się raczej za „teraźniejszą obecnością” niż za przyszłą „wiecznością”)³⁰. Pojawiają się jednak na niej rów-

³⁰ „Możliwe też jest stanowisko zatrzymujące się przy Synu i jego przejawianiu. Takim stanowiskiem jest katolicyzm, w którym do pojedynczej mocy Syna dochodzi Maria i święci, a duch jest tylko w *Kościele jako hierarchii*, a nie ma go w *gminie*. [...] Zmysłowa teraż-

niez siły wspomagające realizację tego zjednoczenia – takie jak: „miłość, która zrównuje wszystko, również absolutne przeciwieństwa”, czy ta wiedza i samowiedza, które prowadzą do „wyzbycia się w stopniu nieskończonym swej szczegółowości i właściwości”. Szczególnie istotną rolę w tym zjednoczeniu Hegel przypisuje „gminie”, to znaczy takiej wspólnocie wiernych, która jest „swoistym rejonem Ducha Świętego” („Duch Święty jest zesłany na uczniów, jest ich immanentnym życiem; odtąd istnieją oni jako gmina i radośnie poszli w świat, aby podnieść ten świat do postaci *ogólnej gminy* i rozszerzyć królestwo Boga”).

W ostatnim z punktów swoich *Wykładów z filozofii religii* Hegel przedstawia „doprowadzenie tego, co duchowe, do postaci rzeczywistości ogólnej”. W tym finalnym momencie wszystko to, co realnie istnieje jest ze sobą „pojednane”, to znaczy wszystkie opozycje zostają „zniesione” oraz wszystkie sprzeczności zostają „pogodzone”. Jest on przy tym przekonany, że pokazanie i wykazanie tego oznacza – poza wszystkim innym – „pojednanie rozumu z religią, poznanie jej jako koniecznej w jej rozmaitych ukształtowaniach i odnalezienie – w religii jawnej – prawdy i idei”.

Post scriptum

Heglowskie stanowisko w kwestii racjonalności religii i religijności skłania do kilku uwag ogólnych. Pierwsza z nich wiąże się z mediacyjnym, czy też – jak to się dzisiaj mówi – ekumenicznym podejściem do wszystkich religii „określonych”, to znaczy poszukiwanie w nich nie tylko tego, co je dzieli, ale także tego, co je łączy – poszukiwanie i znajdowanie w nich „wspólnego mianownika” dla wierzeń i praktyk religijnych. Rzecz jasna, inny jest ów „mianownik” (nazywany w ruchu ekumenicznym „bazą doktrynalną”) dla wspólnot chrześcijańskich skupionych w Światowej Radzie Kościołów, inny natomiast u Hegla³¹. Wspólny jest jednak dla obu

niejsza obecność może być dla ducha, który jej potrzebuje, odtwarzana stale w obrazach, i to nie jako w dziełach sztuki, lecz jako w obrazach cudownych w ogóle w ich zmysłowym istnieniu. [...] Dochodzą do tego relikwie itd.” Por. tamże, s. 320. Stanowi to bez wątpienia wprawdzie subtelną, ale jednak krytykę katolickiej wiary i katolickiego kultu.

³¹ Światowa Rada Kościołów powstała „w 1948 r. w Amsterdamie, scalając nurt doktrynalny i nurt praktyczny ekumenizmu, czyli komisje Wiary i Ustroju oraz Życia i Działalności. Obecnie do ŚRK należy ponad ok. 300 Kościołów. [...] Swoją istotę wyraziła w tak zwanej bazie doktrynalnej z 1961 roku: «Światowa Rada Kościołów jest *spolecznością*»

podejść duch pojednania – z takim jego istotnym elementem jak zrozumienie konieczności poszukiwania w religiach jedności. W *Wykładach z filozofii religii* heglowski duch pojednania dokonał nawet pewnego postępu w stosunku do tej jego postaci, która pojawia się w napisanych kilka lat wcześniej *Zasadach filozofii prawa* – w tych ostatnich bowiem jakoś trudno było mu się wznieść ponad punkt widzenia państwa pruskiego i jego wspólnoty luteranckiej. Nie ma powodu, aby przypuszczać, że Hegel nie był w stanie dostrzec i rozumieć niedoskonałości tego państwa i tej wspólnoty. Zależało mu jednak na otrzymaniu posady profesora na berlińskim uniwersytecie i wykładaniu na nim możliwie jak najdłużej. Jest to rzecz ludzka, przydarzającą się nawet wielkim filozofom, że punkt widzenia zależy od tzw. „miejsca siedzenia”, a dokładniej, patrzenia i liczenia się z tymi, którzy mogą, ale nie muszą dać nam tego, czego pragniemy. Rzecz jasna, jego biografowie to dostrzegają i wydobywają na tzw. światło dzienne nie tylko ten, raczej mało chwalebny fakt, ale także takie fakty z jego życia, które pokazują, że Hegel był nie tylko „mędrcelem z Berlina” (jak nazywano go już za życia), ale także człowiekiem ze zwyczajnymi upodobaniami i słabościami³².

Druga z tych uwag wiąże się z *Przedmową od Tłumacza* do Heglowskich *Wykładów z filozofii religii*. Jej autor, Światosław Florian Nowicki, stawia w niej problem stosunku poglądów Hegla do różnych tradycji religijnych (m.in. biblijnej, mistycznej i gnostycznej) oraz formułuje tezę, że „filozoficzna wykładnia chrześcijaństwa, jaką daje Hegel, jest bardziej zgodna z duchem i literą kanonicznych tekstów tej religii niż ona sama w swym wariacie kościelno-ortodoksyjnym”. Dla jej uzasadnienia odwołuje się zarówno do owych tekstów (takich jak *Ewangelie*, czy *Listy św. Pawła*), jak i tekstów tych mistyków, którzy uznani zostali przez Kościół za heretyków (takich jak Mistrz Eckhart czy Jakub Böhme). Najpierw jed-

Kościółów, które – zgodnie z Pismem Świętym – wyznają, iż Pan Jezus Chrystus jest Bogiem i Zbawicielem, i dlatego dążą wspólnie do wypełnienia tego, do czego są powołane ku chwale Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego». Kościoły członkowskie powinny przyjąć, że Jezus Chrystus jest głową Kościoła, że Kościół – według Nowego Testamentu – jest jeden, że przynależność do Kościoła Chrystusowego jest szersza niż przynależność do własnej wspólnoty, i że w innych Kościołach znajdują się również elementy prawdziwego Kościoła”. Por. Ks. S.J. Koza, *Ekumenizm*, w: *Chrześcijaństwo wśród religii* (pr. zbiorowa), Warszawa 1990, s. 202 i d.

³² O niektórych z nich (takich np. jak upodobanie do pięknych kobiet i słabość do dobrych trunków) pisze W. Weischedel, w cytowanej tutaj *Die philosophische Hintertreppe*.

nak mamy analizę filologiczną heglowskich terminów *Verklärung* („rozjaśnianie”, „rozświetlanie”, „rozpromienianie”) oraz *Andacht* („przemienienie”), w tym odwołanie się do jego chrześcijańskiej i greckiej etymologii oraz do jego znaczenia w niemieckojęzycznej Biblii Lutera. Nie kwestionuję ani zasadności tych odwołań, ani też filologicznej trafności podanych wyjaśnień. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że ten sposób ustalania zgodności lub niezgodności „wykładni chrześcijaństwa” z pismami kanonicznymi ma za sobą długą tradycję i nie jest to jedynie tradycja kościelna, ale również antykościelna – żeby tylko tytułem przykładu przypomnieć takich „filologów” jak Hermann Samuel Reimerus.

Rzecz jasna, przy rozstrzygnięciu o tym, czy jakaś „wykładnia” jest, czy też nie jest zgodna z chrześcijańskimi pismami kanonicznymi głos decydujący należał i należy nie do filologów, a nawet nie do filozofów, lecz do chrześcijańskich teologów, a przy rozbieżnościach między nimi do soborów i synodów. Nie wszyscy spośród tych, którzy nie chcieli lub nie potrafili podporządkować się ich wskazaniom zostali uznani przez Kościół za heretyków. Co więcej, niektórzy z owych niepokornych lub nieposłusznych zostali nawet wyniesieni na ołtarze – w tym gronie znajduje się całkiem liczna grupa chrześcijańskich mistyków (takich np. jak św. Teresa z Avila). Takiej tolerancji nie doświadczyli jednak ani Mistrz Eckhart, ani Jakub Böhme – o czym autor tej *Przedmowy* wie i pisze. Ta selektywność świadczy, moim zdaniem, tylko o tym, że pojęcie „herezji” miało i ma w chrześcijaństwie nie charakter absolutny, lecz względny, to znaczy herezją jest to i tylko to, co powołana do rozstrzygnięcia tej kwestii w którymś z Kościołów instytucja uznała za herezję. Jest to oczywiście radykalne uproszczenie tej złożonej kwestii względności „herezji”, ale też uproszczenie pozwalające w miarę konsekwentnie posługiwać się tym pojęciem³³.

Trzecia z tych uwag wiąże się z poszukiwaniem w mistyce „źródła filozofii Hegla”. Autor tej *Przedmowy* nie tylko ich w niej poszukuje, ale też je tam znajduje – twierdząc m.in., że „spekulacja Hegla na swoim naj-

³³ W podobny sposób problem ten rozwiązuje Leszek Kołakowski – po przeanalizowaniu różnych pism mistycznych z XVII stulecia stwierdza, że ich autorzy „są to w znacznej mierze heretycy w stosunku do którejś formacji kościelnej (katolickiej, luterańskiej, kalwińskiej, mennonickiej) albo w stosunku do wszystkich”, ale tylko niektórzy zostali uznani za heretyków. Stąd przyjmuje on, że „pojęcie herezji ma dla nas sens czysto instytucjonalny i faktyczno-historyczny (jest się heretykiem w odniesieniu do określonego kościoła i mocą orzeczenia przez ten kościół wydanego)”. Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 7 i d.

wyższym szczycie, np. przy opisie przechodzenia Idei w przyrodę, obraca się w bardzo podobnym rejonie myślowym” jak Mistra Eckharta, zaś do Böhmego Hegel ma „nawiązywać przede wszystkim w kwestii usamodzielniania się «różnicy», jej «odpadania», «odszczępiania się» [...]”. Rzecz nawet nie w tym, że myśl heglowska nie „obraca” się w którymś z jej istotnych elementów „w podobnym rejonie”, czy też nie „nawiązuje” do podobnych kwestii, lecz przede wszystkim w tym, że jest ona programowa i antymistyczna – rzecz jasna, jeśli przez mistykę rozumieć postawienie nie na racjonalizm, lecz na emocjonalizm, nie na afirmację, lecz na negację (wyrażana m.in. w eckartowskiej regule *reductio ad nihilum*), i w końcu nie na człowieka, tylko na Boga; a są to tylko niektóre z istotnych punktów dzielących głęboko filozoficzną opcję Hegla i głęboko religijną opcję mistyczną. Podobnie jest z „obracaniem się” i „nawiązywaniem” przez Hegla do pierwotnego (biblijnego) chrześcijaństwa, czy też – ogólniej – do jego pierwotnych idei i pierwotnego przesłania. Skłonny jestem twierdzić, że nie miał on ani odpowiednich kompetencji (nie był bibliścią), ani nawet nie miał zamiaru przedstawić w taki sposób swojej filozofii religii, aby odebrana została ona jako doktrynalna powtórka z tego chrześcijaństwa. Miał natomiast zamiar (i był przekonany, iż udanie go zrealizował) pokazać i wykazać, że jego myśl filozoficzna przejmując z pierwotnego chrześcijaństwa wszystko to, co było w nim racjonalne i wznosi się na najwyższy, absolutny szczebel racjonalności, a to oznacza u Hegla m.in. „przekroczenie” i „zniesienie”. Jest to czwarta z tych uwag ogólnych.

Piąta i ostatnia z nich wiąże się z faktem, że Hegel nie spotkał się z jakimś zdecydowanym potępieniem ze strony któregoś z Kościołów. Spotykał się natomiast z krytyką ze strony filozofów, i to niejednokrotnie tak surową, że komuś kto nie słyszał jego wykładów lub nie czytał jego pism może się wydawać, iż ma do czynienia z jakimś „nieuczonym szarlatanem”³⁴. W moim przekonaniu, fakt ten stosunkowo łatwo da się wy-

³⁴ „Nieuczonym szarlatanem, bazgrającym z bezprzykładną bezczelnością niedorzeczności i nonsensy” nazywał go Arthur Schopenhauer. W. Weischedel, za którym przywołuję te schopenhauerowskie określenia, pisze, iż „niepohamowana furia Schonpenhauera miała swoje źródło i uzasadnienie w osobistej urazie: chciał on konkurować z Heglem jako nauczycielem akademickim, ale doznał bolesnej porażki. Przekonany o niezrównanym znaczeniu swojej myśli postanowił – jako początkujący docent – wygłosić wykład o tej samej porze, o której robił to słynny Hegel. Tylko cud mógł sprawić, aby studenci przyszli do jego sali wykładowej. Już w pierwszym semestrze Schopenhauer musiał przerwać swoje wykłady, ponieważ w audytorium stały jedynie puste ławki”. Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 209 i d.

jaśnić. Otóż Hegel ani za życia, ani też po śmierci nie był traktowany przez żaden z Kościołów jako teologiczny autorytet. Był natomiast i w jakiejś mierze nadal jest traktowany jako autorytet filozoficzny i – jak każdy taki autorytet – był i jest oceniany przez filozofów oraz tych, którzy są przekonani, iż mają uprawnienia do jego oceniania, krytykowania, poprawiania oraz negowania wartości jego dokonań. Lista tych krytyków jest długa i ogromnie zróżnicowana. Jedyne dla zasygnalizowania tego zróżnicowania przypomnę to, co pisał w roku 1843 o tzw. „szkole heglowskiej” wybitny historyk (uważający się za ucznia Hegla) K.L. Michelet – według niego dzieli się ona na „prawicę właściwej szkoły heglowskiej, która znajduje swych reprezentantów w Göschelu, Schallerze, Erdmanie i Gablerze oraz częściowo w Rosenkranzu” oraz na „pseudoheglistów”, którzy dzielą się jeszcze na „centrum” (reprezentowane przez Marheinekego, Vatkego i Snellmanna) i na „lewicę” (mającą swoich przedstawicieli m.in. w osobach Straussa i L. Feuerbacha)³⁵. Nieco później do tej „heglowskiej lewicy” dołączyli m.in. Karol Marks i Fryderyk Engels – krytycy nie tylko idealizmu Hegla, ale również całego chrześcijaństwa (przedstawianego przez nich jako jeden wielki zabobon).

2. Ludwik Andreas Feuerbach (1804–1872)

Feuerbach kojarzony był i jest z heglizmem, a ściślej z heglowską lewicą. Ma to uzasadnienie nie tylko w tym, że był w latach 1828–1830 słuchaczem berlińskich wykładów Hegla, ale także w tym, że później (w 1840 r.) pozostawał pod pewnym wpływem poglądów tego „mędrca z Berlina”³⁶. Studiował wykłady Hegla, ale myśl jego wędrowała – podobnie zresztą jak innych heglistów – własnymi ścieżkami. K.L. Michelet w przywołanej już tutaj *Historii dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej* o Feuerbachu napisał tam, że jako „filozof wiary zaprzecza twierdzeniu, że wywodzi się z Hegla, chociaż, podobnie jak pseudohegliści, których jest całkowitym przeciwieństwem, wyszedł z jego filozofii równie prawowicie,

³⁵ Por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, wyd. cyt., s. 317 i d.

³⁶ Przynawał, że Hegel „był jedynym człowiekiem, który dał mu poznać i odczuć, co to jest nauczyciel”. Podaję za: R. Panasiuk, *Feuerbach*, Warszawa 1981. Autor tej monografii podkreśla jednak, że „Feuerbach, pozostając całkowicie w kręgu idei teoretycznych Hegla, próbuje wyciągnąć z nich konsekwencje, które na pewno nie szły po linii życzeń nauczyciela”.

jak wszyscy inni [...]”. Wprawdzie nie wszystko w tej wypowiedzi jest dzisiaj czytelne, niemniej kwestią bezdyskusyjną jest, że zdaniem tego autora Feuerbach – podobnie jak Hegel – opowiadał się za racjonalnością w ogóle, a racjonalnością w podejściu do religii w szczególności.

Odpowiedzi na pytanie za jaką racjonalnością się opowiadał trzeba szukać w dwóch jego głównych dziełach, to znaczy w rozprawie *O istocie chrześcijaństwa* (1841 r.) oraz w *Wykładach o istocie religii* (1851 r.). Już w *Przedmowie* do pierwszego z nich kwestionuje on racjonalność „filozofii religii pozytywnej, czy objawienia”, stwierdzając, że jest to taka filozofia, która „na wzór naszej chrześcijańskiej mitologii [...] wszystkie bajeczki historii przyjmuje za fakt rzeczywisty” i „wszystkie artykuły wiary uznaje bez zastrzeżeń za logiczno-metafizyczne prawdy”³⁷. Dalsza część tej wypowiedzi przekonuje, że nie chodzi tutaj wyłącznie o polemikę ze „śp. scholastyką” chrześcijańską, ale także o taką „spekulatywną filozofię religii”, która „poświęca religię filozofii”; w odróżnieniu od niej „chrześcijańska mitologia” ma „poświęcać filozofię religii”. „Pierwsza z nich czyni z religii igraszkę spekulatywnej swawoli, druga z rozumu igraszkę jakiegoś fantastycznego materializmu religijnego”. Zapewne, w pierwszym przypadku chodzi m.in. o „spekulatywną filozofię religii” Hegla, natomiast w drugim o chrześcijańską wiarę, a dokładniej o kryjący się za tą wiarą specyficzny „rozum” i specyficzną „rozumność”; wzięcie tych pojęć w cudzysłów wynika z faktu, że według Feuerbacha nie jest to ten rozum i ta rozumność, którą można i powinno się zaakceptować. Konfrontując ze sobą te różne rozumności, zmierza on do wykazania w *Istocie chrześcijaństwa* wyższości drugiej nad pierwszą. Sam Feuerbach nazywa to (z pewnym sarkazmem) „duchowym wodolecznictwem”, to znaczy „pokazaniem, jak należy używać i jakie przynosi korzyści zimna woda rozumu naturalnego”³⁸).

Owo „wodolecznictwo” lub – co na to samo wychodzi – „zimny prysznic” sprawiany przez naturalny rozum rozumowi spekulatywnemu i spekulującemu rozpoczyna on od rozważań nad „istotą człowieka w ogólności”, w tym od próby wykazania, że człowiek ma wiele wspólnego ze zwierzętami, zaś tym, co go głównie od nich różni jest posiadanie religii („zwierzęta *nie mają* religii”). Ta nie mogłaby istnieć bez świado-

³⁷ Por. L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959, s. 3 i d.

³⁸ „Woda jest bowiem nie tylko fizycznym środkiem tworzenia i odżywiania, za jaką uchodziła w dawnej hydrologii; jest ona też wypróbowanym środkiem psychicznym i optycznym” (tamże, s. 11).

mości; „świadomości w sensie poczucia siebie samego, w sensie zmysłowej zdolności rozróżniania, postrzegania i nawet oceniania rzeczy zewnętrznych [...]”, a te poczucia, zdolności i czynności nie mogłyby istnieć bez „rozumu, woli i serca”. „O doskonałości człowieka stanowi siła myślenia, siła woli, siła serca. Siła myślenia jest światłem poznania, siła woli – energią charakteru, siła serca – miłością. Rozum, miłość i siła woli są *doskonałościami, najwyższymi potęgami, absolutną istotą* człowieka [...]” itd. Dalej jest mowa i o rozumie, który okazuje się zarówno „zdolnością sądzenia”, jak i „miarą istoty ludzkiej”, i o uczuciu, które „mówi tylko do uczucia” (w odróżnieniu od rozumu, który wprowadzie „mówi do rozumu”, ale także może przemawiać do uczucia), i w końcu o Bogu, który okazuje się „czystym, nieograniczonym, wolnym uczuciem”, zaś „negacja” tego uczucia „jest z punktu widzenia uczucia negacją Boga”, ale z punktu widzenia rozumu „pojęciem duchowym wielkości uczucia”. Rzecz jasna, jest w tym feuerbachowskim myśleniu (i mówieniu) coś z heglowskiej dialektyki, ale – powiedzmy to od razu – „dialektyka ta pozbawiona zostaje jej „idealistycznego jądra”, to znaczy owego „Ducha Świata” (*Weltgeistu*), od którego wszystko się zaczyna i do którego wszystko zmierza – wprowadzie według jednego i drugiego filozofa w tym samym świecie, w którym myśli, czuje i artykułuje różne pragnienia człowiek, ale zdaniem Hegla jest to przede wszystkim świat Ducha (świat tego, co rozumne i umysłowe), natomiast zdaniem Feuerbacha świat cielesności, zmysłowości i związanego z nią naturalnego rozumu. Ta zasadnicza rozbieżność między Heglem i jego niezbyt wiernym uczniem staje się coraz wyraźniejsza z każdym kolejnym rozdziałem *Istoty chrześcijaństwa*.

Jeszcze w rozdziale II (*O istocie religii w ogólności*) można mieć wrażenie (przy odrobinie dobrej woli i stosunkowo niewielkich korektach), że ich myślenie podąża w gruncie rzeczy tą samą drogą. Pojawia się tam bowiem takie tezy ogólne (w rodzaju: „Świadomość Boga jest samowiedzą człowieka, poznanie Boga – samopoznaniem człowieka”; „Historyczny postęp polega w religii wobec tego na tym, że to co w dawniejszej religii było uważane za coś obiektywnego, jest później czymś subiektywnym, to znaczy, że to co oglądano *jako Boga*, poznano później *jako ludzkie*”; „każda religia, która piętnuje swe starsze siostry jako bałwochwalcze, *siebie samą* wyłącza” itp.), które wyglądają jakby zostały „żywcem” wyjęte z heglowskich *Wykładów o filozofii religii*. Wprowadzie pojawiają się tam również takie tezy, co do których trafności Hegel zapewne zgłosiłby jakieś zastrzeżenia (nie sądzę, aby podpisał się on np. pod takimi twierdzeniami:

„Religia jest *dziecięcą istotą* ludzkości”, „Boska istota nie jest niczym innym, jak tylko ludzką istotą” itp.), to jednak można byłoby przyjąć, że zachowują one przynajmniej ducha heglowskiej filozofii. Nawet sformułowana na końcu rozdziału II generalna konkluzja, że to „co wczoraj było religią, dzisiaj już nią nie jest, a co dzisiaj uchodzi za ateizm, jutro będzie uważane za religię”, daje się zinterpretować w duchu w tej filozofii – bo przecież w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z historycznym ujęciem zarówno religii, jak i ateizmu. Trzeba jednak przypomnieć, że Hegel swoje *Wykłady z filozofii religii* doprowadza do swoistego „pojednania rozumu z religią, oraz odnalezienia w tzw. „religii jawnej” (stanowiąc ją chrześcijaństwo) – „prawdy i idei”, natomiast Feuerbach najwyraźniej zmierza najpierw do ich rozdzielenia, a później do zdeprecjonowania wartości chrześcijaństwa oraz innych „religii jawnych” (objawienia).

Tę intelektualną batalię rozpoczyna począwszy od rozdziału III tej rozprawy (zatytułowanego: *Bóg jako istota rozumna*), a kończy rozdziałem XXVIII, w którym formułuje *Wnioski końcowe*, w tym wniosek ogólny, że „treść i przedmiot religii [każdej religii – uwaga własna] są na wskroś ludzkie, że tajemnicę teologii stanowi antropologia, że tajemnicą istoty boskiej jest istota ludzka. Religia jednak nie jest świadoma tego, że treść jej jest ludzka [...]”. Brak tej świadomości ma sprawiać, że generuje ona określonego rodzaju irracjonalne wierzenia, pragnienia i zachowania – takie jak: w przeszłości „składanie na ołtarzu krwawej ofiary ludzkiej”, a w chrześcijaństwie „ofiarowanie Bogu duszy, serca, ponieważ uchodzą one za wyższe” czy czczenie przez pogan wody, a u chrześcijan udzielanie wodą sakramentu chrztu i komunii („Chrzest ma wyobrazić nam cudowne, ale jednocześnie naturalne działanie wody na człowieka”). Są to oczywiście szczegóły, ale szczegóły istotne dla realizacji takiego generalnego przedsięwzięcia, jakim jest doprowadzenia czytelnika tego dzieła do wyzwycia się przez niego takich religijnych iluzji, które „zabijają w człowieku zarówno siłę życia rzeczywistego, jak i poczucie prawdy i cnoty”. Realizację tego celu można porównać do mozolnego zbierania większych i mniejszych „kamieni mądrości” oraz układania z nich takiej mozaiki, która będzie przedstawiała prawdziwy obraz Boga (ze wszystkimi przypisywanymi mu atrybutami i tajemnicami), wierzeń religijnych (z występującymi w nich sprzecznościami) oraz człowieka, który się w tym wszystkim próbuje zorientować i zrealizować, a faktycznie dokonuje „samorozdwojenia”.

Na początku układania tej „mozaiki” pojawia się (już w tytule rozdziału III) „Bóg jako istota rozumna” i – rzecz jasna – człowiek jako

„istota bezrozumna”. Od tego zaczyna się owo „samorozdwojenie”; „człowiek tworzy sobie Boga jako istotę sobie *przeciwstawną*. Bóg *nie* jest tym, czym jest *człowiek* – człowiek *nie* jest tym, czym jest Bóg”. Mamy tutaj do czynienia nie tylko z tezą, że to nie Bóg stworzył człowieka, ale człowiek powołał do istnienia (jako byt fikcyjny) Boga, ale także ze wskazaniem swoistego mechanizmu tej kreacji – stanowi go zasada negacji (wyrażana w akcentowanym przez Feuerbacha „nie”) oraz „przenoszenia” tego wszystkiego, co w człowieku najlepsze (ale niedoskonałe) na Boga i „podnoszenia” do najwyższego stopnia doskonałości. Przede wszystkim dotyczy to ludzkiego rozumu – tego samego „prawdziwie ludzkiego rozumu”, który jest nazywany „inteligencją albo rozsądkiem”, który jest „naszą neutralną, obojętną, nieprzekupną, trzeźwą istotą – jest czystym beznamietnym światłem intelektu”, „kategoryczną, bezwzględną świadomością *rzeczy jako rzeczy*, ponieważ sam jest obiektywnej natury; jest świadomością *bezsprzeczności*, ponieważ sam jest bezsprzeczną jednością i źródłem logicznej tożsamości; jest świadomością *prawa, konieczności, reguły, miary*, ponieważ sam jest działalnością *prawa*, sam jest koniecznością tkwiącą jako *samorzutna działalność w naturze rzeczy*, sam jest regułą, absolutną miarą, miarą miar”³⁹. Nie jest to oczywiście koniec tego swoistego wyznania wiary w ludzki rozum. Feuerbachowi nie chodzi jednak tylko o owo wyznanie (traktował je jednak z taką powagą na jaką tylko może się zdobyć rygorystyczny racjonalista), ale także o ukazanie owego mechanizmu, którego siłą napędową jest negacja, a trybami napędowymi „przenoszenie” i „podnoszenie” do godności najwyższej istoty tego, czego człowiekowi brakuje i czego osiągnąć pragnie.

Rzecz jasna, jest to nie tylko pragnienie posiadania całkowicie nieomylnego rozumu i dojścia do całkowitej rozumności, ale także posiadania prawdziwego dobra i dojścia do prawdziwej prawości, miłości i innych cnót moralnych. Nie jest to możliwe do osiągnięcia nie tylko bez ludzkiego rozumu, ale też bez ludzkiego serca (traktowanego jako „siedlisko” ludzkich uczuć i pragnień). W religii chrześcijańskiej serce to podlega tej samej zasadzie („negacja, przenoszenia i podnoszenia”), której podlega ludzki rozum, a jej finalnym produktem jest Bóg postrzegany jako „istota moralnie doskonała”. Feuerbach stara się to pokazać i wykazać w rozdziale IV swojej rozprawy. W nim też pojawiają się wyraźniejsze sugestie, że historyczne przemiany religijności są równocześnie przemianami racjonalności

³⁹ Por. tamże, s. 88 i d.

i oczywiście związanej z nimi moralności. Wprawdzie mówi się o tym jedynie okazjonalnie (przy wskazaniu na „sceptyków, materialistów, naturalistów i panteistów”), jednak nie ulega wątpliwości, że dla jej autora wahadło rozumu raz wychyla się ku większej, innym razem ku mniejszej rozumności.

Jego chrześcijańskie „wychylenia” i „odchylenia” od prawdziwej rozumności to pójsie w kierunku tajemniczości (takiej m.in. jaka zawiera się w tajemnicach „wcielenia”, „cierpiącego” czy „opatrzności i stworzenia świata z niczego”) oraz misteryjności (takiej jak „misterium Trójcy św. i Matki Bożej”). „Odchyleniem” od tych „odchyleń” jest, według Feuerbacha m.in. „tajemnica mistycyzmu” i mistyków (takich m.in. jak Jakub Böhme), to znaczy tych, którzy albo zostali uznani za heretyków, albo przynajmniej powinni być za takich uznani przez Kościół, bowiem głosili naukę sprzeczną z jego nauką (to znaczy „naukę o wiecznej przyrodzie w Bogu”) i ujawniali (mimowolnie), że „teologia nie jest niczym innym, jak tylko wobec samej siebie utajoną, ezoteryczną patologią, antropologią i psychologią” („rzeczywista antropologia, rzeczywista patologia, rzeczywista psychologia mają o wiele więcej prawa do miana teologii aniżeli teologia sama, która jest tylko psychologią i antropologią urojoną”). Przy okazji wyjaśniania tych tajemnic, misterii i „odchyleń” wskazuje on na: 1) ich judaistyczne pochodzenie (m.in. chrześcijańska „doktryna stworzenia świata pochodzi od Żydów”); 2) zasadę historycznego trwania i przetrwania (jest to kulturowa zasada „inercji”, to znaczy z „dogmatami i spekulacjami rzecz się ma tak, jak w historii państw. Starodawne zwyczaje, prawa i instytucje wloką swój żywot, chociaż już dawno straciły swój sens”) oraz 3) zasadę „wypierania” – raz przez lepszy pieniądz gorszego (przykładem jest tutaj dla niego protestantyzm, który rozwiązał takie „sprzeczności katolicyzmu” jak uznanie za świętość „i małżeństwo, i bezżenność”, czy „dogmatyczną sprzeczność dziewicy-matki”), innym natomiast raz przez gorszy lepszego (tutaj z kolei przykładem jest dla niego chrześcijaństwo, które wyparło pod niejednym względem bardziej racjonalne pogaństwo). Teza o wyższości pogaństwa nad chrześcijaństwem jemu samemu wydała się na tyle rewolucyjna, że jej uzasadnieniu poświęcił w *Istocie chrześcijaństwa* odrębny rozdział XVII, oraz rozwijana była w dwóch następnych – o *Celibacie i życiu zakonnym* (przedstawianym przez niego jako podważanie przez chrześcijaństwo m.in. takiej oczywistości jak różnica płci) oraz o *Niebie chrześcijańskim* (przedstawianym jako

„fantazja” łącząca się z taką fikcją jak wiara w nieśmiertelność duszy)⁴⁰. Sformułowana na końcu części pierwszej generalizująca konkluzja, że „Człowiek jest początkiem religii, jej punktem środkowym i jej końcem” stanowi podsumowanie prowadzonej przez Feuerbacha batalii o „prawdę historyczną”.

Pozostaje jeszcze jednak batalia o wykazanie niespójności „logicznej” i „praktycznej” chrześcijańskiej teologii, to znaczy wykazanie występujących w niej różnego rodzaju niespójności. Postępowanie to przeprowadza on (z właściwą sobie pryncypialnością) poprzez sporządzenie swoistego katalogu wykluczających się wzajemnie twierdzeń, wierzeń i praktyk kultowych. Już w otwierającym tę część rozprawy o *Istocie chrześcijaństwa* rozdziale wskazuje na występowanie w chrześcijańskiej teologii takich wykluczających się par jak „nauka o zbawieniu” i „nauka o potępieniu”, „nauka o szczęściu i nieszczęściu”, „nauka o przekleństwie i błogosławieństwie” itp., a także takich zwyczajnych sprzeczności wewnętrznych, jakie występują w pojmowaniu Boga jako istoty, która ma wyjaśniać wszystko, a niczego w gruncie rzeczy nie wyjaśnia, czy też przyjęciu takiej teologicznej wiedzy, która „jest niewiedzą rozwiązującą wszystkie wątpliwości” („wszystko wie, ponieważ nie wie nic określonego”). Kolejne sprzeczności to m.in.: 1) „sprzeczności w egzystencji Boga” (raz występuje jako istota ludzka, innym razem jako pozaludzka); 2) „sprzeczności w objawieniu bożym” („W wierze w objawienie przejawia się najwyraźniej charakterystyczna ułuda świadomości religijnej”); 3) „sprzeczności w istocie Boga w ogóle” (stanowić ma ona „niewyczerpaną kopalnię kłamstw, złudzeń, iluzji, sprzeczności i sofizmatów”); 4) „sprzeczności w spekulatywnej nauce o Bogu” – takiej „nauce” jak np. „heglowska doktryna spekulatywna, która *świadomość człowieka o Bogu czyni samowiedzą Boga*”, to znaczy zakłada ich identyczność, „jedność z sobą samą” („Każda tego rodzaju jedność jest sprzecznością z samą sobą i z rozumem, jest *połowicznością* –

⁴⁰ W rozdziale XVII stwierdza: „W chrześcijaństwie człowiek skoncentrował się tylko na sobie samym, oderwał się od *związków z całością świata*”; „przeciwnie poganie – jako ludzie, którzy nie zamykali się w sobie [...] widzieli świat”; do tego ci pierwsi „wykazali swą zarówno praktyczną, jak i teoretyczną *netolerancję*, zaś drudzy nie byli wprawdzie zawsze tolerancyjni, jednak na tyle cenili wolność, że „pozostawali w obojętności w stosunku do siebie” (por. tamże, s. 254 i d.). Natomiast w rozdziale XIX stwierdza, że u „filozofów pogańskich” można wprawdzie znaleźć „po części” taką „naukę o nieśmiertelności duszy”, ale „ma ona tutaj tylko znaczenie *fantazji*, gdyż nie łączy się z podstawowym ich poglądem” (por. tamże, s. 287).

fantazją – wypaczeniem – gmatwaniną ...”); 5) „sprzeczności w sakramentach” („występują od razu na jaw dzięki temu, że pominąwszy inne odniesienia, podstawą sakramentów są rzeczy albo substancje *naturalne*, którym przypisuje się znaczenie i działanie sprzeczne z ich naturą, jak to ma miejsce przy dokonywaniu chrztu naturalną wodą) oraz 6) „sprzeczności wiary i miłości” (wprawdzie sprzeczności występujące w sakramentach „stanowią najwewnętrzniejszą istotę” religii chrześcijańskiej, ale „sakramenty nie są jednak niczym bez wiary i miłości”).

W podsumowaniu do tego katalogu chrześcijańskich logicznych i praktycznych niespójności sformułował Feuerbach wnioski końcowe. Pewnym zaskoczeniem może być nie tyle pojawienie się w nich postulatu intelektualnego „wzniesienia się ponad chrześcijaństwo”, a nawet nie tyle ustawienie się na pozycjach konstruktywnego krytyka (takiego, który nie tylko neguje racjonalność chrześcijaństwa, ale także wskazuje skąd się jego nieracjonalność bierze), co próba zasygnalizowania możliwości istnienia nowego typu religijności. Rzecz jasna, ma ona być – w jego przekonaniu – bardziej racjonalna niż chrześcijaństwo. Jej podstawą ma być nie tylko naturalny rozum, ale także naturalna miłość (człowieka do człowieka), naturalna moralność oraz naturalne sakramenty – takie np. jak „sakrament wody”, który „przypomina nam o naszym wspólnym z roślinami i zwierzętami pochodzeniu”. W tym kontekście pojawiający się na samym końcu stylizowany na modlitwę apel o „nadanie znaczenia czegoś *niepospolitego, życiu jako takiemu – znaczenia czegoś religijnego w ogóle*”, nie musi być odbierany jako sarkastyczny żart (nawet jeśli kończy się on zwyczajowym „Amen”).

W okresie od 1 grudnia 1848 r. do 2 marca 1849 r. Feuerbach – wówczas już jako osoba prywatna (z posady wykładowcy historii filozofii na uniwersytecie w Erlangen został zwolniony w 1837 r. za głoszone poglądy) – wygłosił w sali ratusza miejskiego w Heidelbergu cykl *Wykładów o istocie religii*. W napisanym do ich wydania z 1851 r. *Słowie wstępnym* określa je jako „objaśnienia i uzupełnienia do *Istoty chrześcijaństwa*”. Faktycznie mają one taki charakter. Trzeba jednak pamiętać, że te „objaśnienia i uzupełnienia” wygłaszane były w okresie Rewolucji 1848 roku dla „publiczności nie tylko uniwersyteckiej” i te zewnętrzne okoliczności miały wpływ nie tylko na to, co mówił, ale także na to jak mówił. Formułował bowiem w tych *Wykładach* radykalne tezy w języku ostrej walki politycznej. Był zresztą tego świadomy i podawał już w pierwszym z tych *Wykładów* uzasadnienie dla takiego stawiania sprawy; stwierdza tam m.in.,

że „w czasie rewolucji każdy obywatel musi opowiedzieć się po jednej lub po drugiej stronie, bo każdy, nawet ten, kto uważa się za najbardziej bezpartyjnego, jest mimo wiedzy i woli partyjny, choćby tylko teoretycznie”, a „religia, przedmiot tych wykładów, jest jak najbardziej związana z polityką”; i dodawał: „mamy dosyć zarówno filozoficznego, jak i politycznego idealizmu; chcemy być teraz politycznymi materialistami”⁴¹.

Ten rewolucyjny radykalizm widoczny jest zresztą już na pierwszy rzut oka – chociażby w pisaniu słowa „bóg” małą literą (w *Istocie chrześcijaństwa* pisał je wielką), a także w nader częstym używaniu dużego kwantyfikatora (pojawia się on m.in. w przywołanym wyżej fragmencie *Wykładu pierwszego*). Wprawdzie nieco dalej ten sposób wypowiedzania się nazywa „umysłową aforystyką”, ale jest to ten rodzaj aforystyki, która łączy się (jak sam Feuerbach przyznaje) z radykalną krytyką⁴². Ten radykalny krytycyzm sprawia, że w wersji *Wykładów* przygotowanej do druku pojawia się nader liczna i zróżnicowana galeria takich „filozofów spekulatywnych”, którzy wprawdzie poszukiwali w religii racjonalności, ale to, co proponowali w swojej filozofii, to różnego rodzaju „spekulacje” („Tak zwani filozofowie spekulatywni są to zazwyczaj ci filozofowie, którzy nie przystosowują swoich pojęć do rzeczy, lecz przeciwnie, rzeczy do swoich pojęć”).

Feuerbacha interesowali jednak przede wszystkim ci filozofowie, którzy przynajmniej w jakiejś części reprezentowali racjonalne podejście. Mamy zatem tutaj: „Bacona z Werulam, Ojca nowożytnej filozofii” („był człowiekiem niewierzącym tylko w sprawach ludzkich, natomiast w sprawach boskich był człowiekiem wierzącym bez zastrzeżeń i z największą pokorą”), Thomasa Hobbesa („Bóg, któremu nie mógł przypisać żadnej cechy cielesnej, jest – zgodnie z zasadą jego filozofii – tylko słowem, a nie istotą rzeczywistą”), Kartezjusza („wybitną postać, która wszakże nie wnosi nic istotnie nowego, jeśli chodzi o religię”), Jakuba Boehme i Spinozę („obaj różniący się od poprzednio wymienionych filozofów tym, że nie tylko wykazali sprzeczności zachodzące między wiarą a rozumem, lecz obaj wysunęli pewną samodzielną zasadę filozoficzno-religijną”), „antypodą Spinozy jest Leibniz” („O ile Spinozie przysługuje zaszczyt, że uczy-

⁴¹ Por. L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981, s. 7 i d.

⁴² „Umysł mój – pisał – jest przeto w gruncie rzeczy aforystyczny, jak to zarzucają mi moi krytycy – ale aforystyczny w całkiem innym sensie i z całkiem innych przyczyn niż oni sądzą. Umysł mój jest aforystyczny, gdyż jest krytyczny, tzn. odróżnia istotę od pozoru, to co konieczne, od tego, co zbędne” (tamże, s. 8).

nił teologię służebnicą filozofii, to pierwszemu niemieckiemu filozofowi nowych czasów, Leibnizowi, przypada honor czy dyshonor umieszczenia znowu filozofii pod pantoflem teologii”), „antypodą Leibniza, jeśli chodzi o teologię, jest francuski uczony i sceptyk Pierre Bayle (twierdził on m.in., że „człowiek może być moralny również bez religii”), a jego „antypodą” jest Hegel, który dowodził m.in., że każdy ma swoją religię (także „pies, skoro czuje się zależny od swego pana”).

Pojawiające się w kilku pierwszych *Wykładach* te czasami zaskakujące, a czasami tylko zabawne zestawienia i zderzenia różnych filozofów przeplatane są reminiscencjami z *Istoty chrześcijaństwa*, w tym autocytatami z tamtego dzieła, dywagacjami na temat religii i religijności pogańskiej (m.in. „Żydów, Greków, Hindusów”) oraz generalizacjami w rodzaju: „Bóg chrześcijański powstał tak samo w człowieku i z człowieka jak bóg pogański”, „tajemnica teologii jest ukryta w antropologii, a religii w jej istocie” itp. Zapewne, Feuerbachowi nie chodziło wyłącznie o wykazanie, że racjonalność krążyła i krąży różnymi drogami, a wahadło ludzkiego myślenia wychylało się raz bardziej ku racjonalności, innym razem bardziej ku nieracjonalności, ale także o pokazanie, że „koniec końców” tylko jedna z tych dróg jest słuszna i oczywiście wskazanie tej właściwej.

Naprowadzić na nią mają liczne i w niejednym przypadku bardzo szczegółowe analizy porównawcze. Prowadzone są one według zasady: jakiś przyrodzony człowiekowi stan rzeczy oraz jego religijne formy wyrazu („przedmioty”). Za najbardziej elementarny ludzki stan psychologiczny uznał Feuerbach „poczucie zależności”, natomiast za „najpopularniejszą i najjaskrawszą formę” jego wyrazu uznał strach, który albo sam przybiera charakter religijny, albo też jest źródłem wierzeń i praktyk religijnych. „Wyjaśnienie źródła religii przez uczucie strachu potwierdza się przede wszystkim w doświadczeniu; mianowicie prawie wszystkie ludy pierwotne, a w każdym razie większość, uważają za przedmiot religii głównie takie zjawiska albo skutki działania przyrody, które budzą strach i grozę”. Podaje on tego przykłady – brane są one zarówno z życia owych „ludów pierwotnych”, jak i pogan (takich jak Grecy czy Rzymianie) oraz chrześcijan; w jego przekonaniu, źródło to zachowuje swoją moc sprawczą bez względu na miejsce i czas występowania.

Te porównania dają okazję nie tylko do pokazania prawdziwego źródła religii, ale także wykazywania, że „najstarszą lub pierwotną religią człowieka była religia natury”, która – poza wszystkim innym – była bardziej racjonalna niż późniejsze religie pogańskie oraz chrześcijańska. Stara

się on to pokazać m.in. na przykładzie „najbardziej paradoksalnego składnika tej pierwotnej religii, to znaczy „kultu zwierząt”; jest on „paradoksalny”, ale racjonalny (a przynajmniej dający się racjonalnie wytłumaczyć), bowiem w tym kulcie człowiek „obiektywizuje tylko tę wartość, którą przywiązuje do siebie i do swojego życia”⁴³. Zdaniem Feuerbacha są jednak również takie formy tego kultu, których „nie można wyjaśnić ani za pomocą historii kultury, ani żadnych racji rozumowych, które zawdzięczają swoje istnienie tylko bojaźni czy nawet jakiemuś przypadkowi lub idiosynkrazji” i w których człowiek „obiektywizuje tylko swą własną dzikość i głupotę”. Świadczą one jednak jedynie o tym, że nie tylko racjonalność podąża różnymi drogami, ale także różnymi drogami podąża irracjonalność, i niekiedy wkracza ona na te same ścieżki, którymi zmierza do swoich celów racjonalność.

Na pytanie: skąd się bierze to ich zbieganie się?, Feuerbach znajduje prostą odpowiedź: bierze się stąd, że siłą napędową zarówno racjonalności, jak i irracjonalności jest egoizm. Stara się on jednak równocześnie wykazać, że istnieje zarówno egoizm negatywny („jest charakterystycznym znamieniem filistra i burżuja, przeciwieństwem wszelkiego obiektywizmu w myśleniu i działaniu, wszelkiego entuzjazmu, wszelkiego geniuszu, wszelkiej miłości”), jak i egoizm pozytywny, to znaczy taki, który sprawia, że człowiek postępuje „zgodnie ze swoją naturą, a co za tym idzie ze swoim rozumem, gdyż rozum jest tylko uświadomioną naturą człowieka, przypisuje sobie samemu szczególne znaczenie, że afirmuje samego siebie wobec wszelkich wymagań nienaturalnych i nieludzkich, jakie stawia mu teologiczna obłuda, fantazje religijne i spekulatywne, brutalność i despotyzm polityczny”⁴⁴.

Po porównawczym przedstawieniu kwestii: „dobroczynności boga u pogan i u chrześcijan”, „ofiary w religiach pogańskich i w chrześcijaństwie”, „poczucia zależności w pogaństwie i chrześcijaństwie” oraz „boga przyrodniczego i boga duchowego” (rzecz jasna, w każdym przypadku lepiej wypada to, co poprzedziło chrześcijaństwo) przechodzi on (w *Wykładzie 10* i następnych) do próby wykazania nie tylko naturalności, ale i racjonalności „religii natury”. Dowiadujemy się zatem, że „religia natu-

⁴³ „I tak myśliwy ceni tylko te zwierzęta, które mu służą do polowania, rolnik zaś te, które mu pomagają w uprawie ziemi; a zatem myśliwy ceni w zwierzęciu tylko jego naturę łowiecką, która jest jego własną naturą, rolnik tylko ekonomiczność, która jest jego własną duszą i jego praktycznym bóstwem” (tamże, s. 59).

⁴⁴ Por. tamże, s. 62 i d.

ry”: „demonstruje nam prawdę zmysłową” (a „pierwotnymi ewangeliami, pierwszymi religijnymi księgami człowieka”, „pierwszymi bogami” są jego zmysły), „prawdziwym bogiem jest przyroda” (takim bogiem, który ani nie wymaga „pierwszej przyczyny”, ani żadnych dowodów na swoje istnienie, ani też „nie wikła się w sprzeczności i niekonsekwencje religii duchowych”) itd. W *Wykładzie 18* sygnalizowane są przez niego pewne kłopoty – nie tyle z przyrodą, co z tym racjonalizmem, który „uznaje boga oraz przyrodę, a więc dwie istoty, dwie przyczyny i dwa sposoby działania”. Wyjściem z nich okazuje się taki „naturalizm wedle którego rządzi tylko przyroda”, a jeszcze lepszym wyjściem taki „ateizm, który umożliwia aktywność i postęp”, to znaczy ateizm zakładający ludzką „rozumność, wolność samodzielność i w ogóle samoczynność istot indywidualnych” oraz – rzecz jasna – negujący racjonalność teizmu chrześcijańskiego w jego różnych wersjach, w tym w protestanckiej. Zdaniem Feuerbacha, ten ostatni „wyrasta z ducha germańskiego” i stanowi „płatanię najnieodrzeczniejszych sprzeczności, połowiczności i sofizmatów, jakiś nieznośny, niestrawny bigos wiary i niewiary, teizmu i ateizmu”.

Pojawiające się w *Wykładzie 18* te akcenty antygermańskie i antyprotestanckie stanowią zamknięcie zasadniczej części intelektualnej batalii prowadzonej przeciwko chrześcijaństwu. Jej generalnym celem było (o czym informuje Feuerbach w *Wykładzie 19*) dowiedzenie że „człowiek nie może sobie przypisać pochodzenia z nieba, lecz z ziemi, nie od boga, lecz od przyrody”, a także, że „przyroda jest pierwszym przedmiotem religii”. W tym wprowadzeniu do „części drugiej i ostatniej swojego zadania” zapowiada on udowodnienie, że „bóg różny od przyrody jest tylko własną istotą człowieka”, a każdy inny pogląd jest nieracjonalny.

Wykład 20 to m.in. konfrontacja ateistycznego naturalizmu (traktowanego jako jedyne w pełni racjonalne stanowisko) z tymi różnymi formami religii i religijności, które albo same są nieracjonalne, albo też prowadzą do nieracjonalności. Na „pierwszy ogień” idzie ich zderzenie w sztuce, co ma wynikać z faktu, że właśnie tutaj najwyraźniej widać, że moc stwórcza jest dziełem nie boga, lecz człowieka, a dokładniej jego wyobraźni; „a więc bóg chrześcijański, a nawet bóg racjonalisty jest także tworem wyobraźni”, z czego wynika, że to „nie bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, jak mówi Biblia, lecz człowiek stworzył boga na podobieństwo swoje”.

Wykład 21 zawiera zarówno rozwinięcie tych ogólnych tez, jak i istotne dopowiedzenia w kwestii zaangażowania się owego racjonalisty w dzia-

łania „bogostwórcze”. Dowiadujemy się tam zatem, że racjonalista ten „opiera wiarę na rozumie albo raczej ogranicza ją rozumem (w odróżnieniu od „człowieka prawowiernego”, który „podporządkowuje rozum wierze”), ale też „bóg racjonalisty jest bardziej oderwany, bardziej wyabstrahowany, bardziej odzmysłowany aniżeli bóg mistyków czy ortodoksów”.

Wykład 22 zawiera m.in. odpowiedź na pytanie dlaczego człowiek wierzy w bogów (wierzy w nich „nie tylko dlatego, że posiada fantazję i uczucie, ale także dlatego, że posiada popęd do szczęśliwości” i „oczekuje od boga spełnienia swych życzeń”).

Wykład 23 to zarówno przypomnienie wcześniej sformułowanej tezy, że „boskość przyrody jest fundamentem religii, a boskość człowieka jej ostatecznym celem”, jak i sformułowanie kilku dopełniających ją generalizacji (w rodzaju: „tylko człowiek prawdziwie oświecony może być prawdziwie religijny”, „tam, gdzie człowiek działa sam z siebie, zgodnie z nakazem własnej natury, rozumu i skłonności, tam znika potrzeba religii” itp.).

W kolejnych dwóch wykładach Feuerbach przedstawia m.in.: „bez-sensowność prób racjonalizowania religii” oraz „daremność prób racjonalizowania teizmu”, a w ostatnim z nich daremność prób zaspokojenia poprzez religię rzeczywistych potrzeb człowieka („religia zaspokaja tylko pragnienia urojone”).

Całość kończy się apelem, aby „słuchacze z przyjaciół boga stali się przyjaciółmi człowieka, z ludzi wierzących – ludźmi myślącymi, z ludzi modlących się – ludźmi pracującymi, z kandydatów na tamten świat – badaczami tego świata, z chrześcijan, którzy wedle własnego wyznania są «na pół zwierzętami, na pół aniołami» – ludźmi, pełnymi ludźmi”.

Post scriptum

Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad racjonalnością filozofii religii Feuerbacha są zarówno jej oceny formułowane z pozycji marksowskich i marksistowskich, jak i te, które zmierzają do osłabienia ich wymiaru ideologicznego oraz wzmocnienia filozoficznego. Pierwsze z nich pojawiają się m.in. w sformułowanych wiosną 1845 r. przez Karola Marksa *Tezach o Feuerbachu*. Zaczyna się w nich (podobnie zresztą jak w wielu innych pismach tego twórcy marksistowskiej filozofii i ideologii) od krytyki, a dokładnie od wskazania na taki „brak wszelkiego dotychczasowego

materializmu, „nie wyłączając feuerbachowskiego”, jakim jest ujmowanie „przedmiotu, rzeczywistości, zmysłowości [...] jedynie w formie obiektu, czyli postrzeżenia, nie zaś jako ludzkiej działalności zmysłowej, praktyki, nie subiektywnie”. Z *Tezy 1* dowiadujemy się również, że Feuerbach „działalności ludzkiej nie ujmuje jako działalności przedmiotowej. W *Istocie chrześcijaństwa* rozpatruje on [...] tylko podstawę teoretyczną jako prawdziwie ludzką, podczas gdy praktykę ujmuje i ustala jedynie w brudno-judajskiej formie, w której ona występuje”. W *Tezie 4* Marks docenia fakt, że Feuerbach w wymienionej tutaj rozprawie „sprowadził świat religijny do jego ziemskiej podstawy”, ale go nie przecenia, bowiem „po dokonaniu tej pracy pozostaje jeszcze do zrobienia rzecz najważniejsza. Mianowicie fakt, że podstawa ziemska odrywa się sama od siebie i utrwała się w obłokach jako samodzielne państwo, da się wytlumaczyć jedynie samorozdarcie i samozaprzeczeniem tej ziemskiej podstawy. Musi więc ona sama być najpierw zrozumiana w swojej sprzeczności, następnie zaś, przez usunięcie sprzeczności, praktycznie zrewolucjonizowana. A więc np. po odkryciu, że ziemski rodzina jest tajemnicą świętej rodziny, pierwsza musi być z kolei poddana krytyce w teorii i ulec rewolucyjnemu przekształceniu w praktyce”⁴⁵.

Uwagi krytyczne pod adresem Feuerbacha pojawiają się również w następnych *Tezach*. Wszystko to co najistotniejsze zostało już jednak powiedziane – sprowadza się to do zarzutu, że autorowi *Istoty chrześcijaństwa* zabrakło nie tylko rewolucyjnej teorii życia społecznego i rewolucyjnych postulatów, ale także tego rewolucyjnego ducha, który warunkuje zarówno teorię, jak i praktykę społeczną. Odpowiedzi na pytanie, co kryje się za tymi określeniami K. Marks udzielał zarówno swoją polityczną działalnością, jak i w swoich licznych pismach – takich m.in. jak napisany w 1848 roku wspólnie z F. Engelsem *Manifest komunistyczny*.

Późniejsze wypowiedzi klasyków marksizmu oraz kontynuatorów i propagatorów ich filozofii i ideologii przekonują, że ich zarzuty wobec Feuerbacha sprowadzają się nie do braku racjonalności czy braku ideologii, lecz do braku „jedynie racjonalnej racjonalności” oraz „jedynie słusznej ideologii”. Rzecz jasna, te znaleźć można jedynie w marksizmie. Pisał o tym m.in. Fryderyk Engels w rozprawie *Ludwik Feuerbach i zmierzchu klasycznej filozofii niemieckiej*. Mowa tam jest nie tylko o „zmierzchu”

⁴⁵ Por. K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. II, wyd. cyt., s. 383 i d.

takiej klasycznej filozofii jak filozofia Hegla, czy takich heglistów jak Dawid Strauss (autor *Życia Jezusa*, stanowiącego prowadzoną z pozycji historycznych krytykę *Ewangelii*) i Bruno Bauer („twierdzący, że cały szereg opowieści ewangelicznych sfabrykowanych zostało przez samych ich autorów”), ale także takiej filozofii i ideologii jaką proponował Feuerbach⁴⁶. W świetle tego dzieła miała tego dokonać Rewolucja 1848 roku; „usunęła ona całą filozofię bez ceremonii na bok” (zarówno Hegla, jak i Feuerbacha). Engels podkreśla jednak, że dokonała ona tego ze sporą pomocą filozofów – zwłaszcza takich jak on i Karol Marks, to znaczy tych, którzy odkryli prawdziwe błędy, ograniczenia i zwyczajne przesady zarówno przedmarksowskiego idealizmu, jak i przedmarksowskiego materializmu. Wprawdzie wyraża on w tej rozprawie pewne wątpliwości, czy Ludwika Feuerbacha można uznać za idealistę, czy też za materialistę „w starym” stylu, jednak generalnie skłania się do uznania go za idealistę; bo idealistą jest każdy kto stanowi „latorośl filozofii heglowskiej”; a Feuerbach ją stanowi⁴⁷. Zdaniem Engelsa, najgorsze u tego ostatniego jest to, że jego moralność „skrojona jest na miarę dzisiejszego społeczeństwa kapitalistycznego, choćby on sobie tego nie życzył i nawet się tego nie domyślał”. Najgorsze nie tylko dla innych, ale także dla niego samego, bowiem w ten sposób „nie może znaleźć drogi ze zniechęconego śmiertelnie przez siebie królestwa abstrakcji do żywej rzeczywistości”.

Tacy kontynuatorzy i propagatorzy marksowskiej filozofii i ideologii jak W.I. Lenin nie zawracali sobie specjalnie głowy Feuerbachem i jego problemami – nie tylko dlatego, że uznali „naukę Marksa za wszechpotężną, prawdziwą, pełną i harmonijną, dającą ludziom jednolity światopogląd nie dający się pogodzić z żadnymi przesadami, z żadną reakcją, z żadną obroną ucisku burżuazyjnego”, ale także dlatego, że według nich Marks i Engels „raz na zawsze” ustalili jego miejsce wśród filozofów, ideologów i obrońców kapitalistycznego świata. Ten inicjator i przywódca rewolucji radzieckiej z 1917 r., miał jednak w ręku *Wykłady o istocie religii* Feuerbacha, a nawet przejrzał je i sporządził z nich notatki; o czym przekonują redaktorzy cytowanego tutaj ich polskojęzycznego wydania; zamieszczają

⁴⁶ Por. F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: tamże, s. 339 i d.

⁴⁷ „Z rozkładu szkoły heglowskiej wyrósł jednak inny jeszcze kierunek, jedyny który okazał się rzeczywiście płodny, a kierunek ten związany jest głównie z imieniem Marksa” (tamże, s. 367). Jest to oczywiście dla każdego prawdziwego marksistowskiego filozofa i ideologa.

te notatki (nazywane przez nich „konspektem książki”) zapewne nie tylko jako wprowadzenie, ale także „naprowadzenie” na ich właściwe odczytanie. Notatki te pokazują – poza wszystkim innym – jak czyta obce ideowo dzieła ideowy rewolucjonista; a czyta je z daleko idącą wybiórczością, wyszukując w nich tylko to, co potwierdza jego z góry przyjęte tezy. Lenińskie *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu* pokazują – poza wszystkim innym – jak z punktu widzenia tego ideowca należy się obchodzić z tymi, wobec których odczuwa się wprawdzie jakiś dług wdzięczności, ale w okresie wielkich rewolucji nie ma ani czasu, ani miejsca na spłacanie długów wdzięczności; w piśmie tym nazwisko Feuerbacha wprawdzie się pojawia, ale pojawia się marginalnie⁴⁸.

Inaczej to wygląda w opracowaniach służących do nauczania i propagowania marksizmu. Stanisław Kozyr-Kowalski i Jarosław Ładosz w swojej *Dialektyce a społeczeństwie* tzw. materializm historyczny (stanowiący jedną z dwóch głównych części składowych marksizmu) nazywają „przełomem «kopernikańskim» w humanistyce”, Marksa i Engelsa przedstawiają jako „myślicieli samodzielnych i oryginalnych”, a ich młodzieńczy heglizm i feuerbachizm jako obce materializmowi historycznemu „rozwiązania teoretyczne i stanowiska filozoficzne” (jednak ani Marks, ani Engels nigdy nie byli „ortodoksyjnymi heglistami czy feuerbachistami”). Autorzy tego opracowania uznali, że trzeba jednak jakoś wytłumaczyć zarówno fakt, że twórcy marksistowskiej filozofii i ideologii poświęcili aż tyle uwagi swojemu rozstaniu się z heglizmem i feuerbachizmem, jak otwarcie przyznawali, że przez pewien czas pozostawali pod ich intelektualnym wpływem. Tłumaczą to oczywiście dialektycznie, to znaczy Marks i Engels najpierw „przejęli z entuzjazmem śmiałą proklamację wskrzeszenia w filozofii niemieckiej materializmu”, ale dosyć szybko się zorientowali, że zarówno „metafizyczno-materialistycznym odłamom myśli Oświecenia”, jak i filozofii Feuerbacha brakuje naukowych podstaw i oczywiście dokonali ich krytyki⁴⁹. Kwestię tę traktują oni jednak na tyle poważnie, że powracają do niej wielokrotnie przy różnych okazjach. Najobszerniej wypowiadają się na ten temat w rozdziale pt. *Religia jako forma świadomości społecznej* – Feuerbachowi poświęcają tam odrębny punkt; jego filozofia przedstawiana jest w nim jako „szczytowe osiągnięcie naukowe krytyki

⁴⁸ Por. W.I. Lenin, *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu*, w: *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1955, s. 56 i d.

⁴⁹ Por. S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz, *Dialektyka i społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, Warszawa 1972, s. 99 i d.

religii w przedmarksowskim materializmie”, a on sam jako ten filozof, który jako pierwszy „ujął wierzenia i obrzędy jako alienację człowieka”⁵⁰.

Rzecz jasna, w opracowaniach na temat filozofii religii Feuerbacha można znaleźć również próby bardziej obiektywnej jej oceny. Elementy tej obiektywizacji pojawiają się m.in. w cytowanej tutaj monografii Ryszarda Panasiuka. Autor ten wskazuje w niej m.in. na odwagę tytułowego bohatera, jego samoświadomość oraz świadomość znajdowania się ówczesnego społeczeństwa w okresie głębokich zmian. W poprzedzającej prezentację jego poglądów krótkiej nocie biograficznej pisze, że „Feuerbach należy do tych świetlanych postaci z dziejów myśli, których siła woli i charakteru dorównuje śmiałości ich poglądów. [...] Świadom głębokich konsekwencji swego czynu, Feuerbach odłącza się od wspólnoty religijno-politycznej, gdyż widzi fałsz i obłudę współczesnej mu kultury duchowej oraz pozorny charakter tej wspólnoty. [...] Ma on dojmującą świadomość kryzysu świata, w którym chrześcijaństwo przestało być potrzebą życia, a stało się fasadą niedoskonałości współczesnych form istnienia ludzi [...]. Feuerbach ma poczucie misji; sądzi, że obowiązkiem jego jest przyczynić się do odkrycia prawdy i uszczęśliwienia ludzkości”⁵¹.

Można oczywiście powiedzieć, że w okresie takich niepokojów społecznych jakie stanowiła Wiosna Ludów wyraźnie staniała odwaga i gwałtownie wzrosło zapotrzebowanie na rozumność – taką chociażby jaką reprezentowała ta część społeczeństwa niemieckiego, która potrafiła wyciągnąć dla siebie z tego gotującego się tygła najlepsze „kąski” i doprowadziła m.in. do tego, że „rozpoczęła się era niemiecka w Europie”⁵². Trzeba jednak przyznać, że stosunkowo niewielu było wówczas takich, którzy w imię obrony swoich głębokich przekonań skłonni byli najpierw postawić na szalę całą swoją karierę zawodową, a po znalezieniu się na marginesie życia społecznego z takim uporem podważać to, co dla zdecydowanej większości Niemców stanowiło świętość⁵³. Można się również zgodzić

⁵⁰ Por. tamże, s. 425 i d. Od ujęcia przez Feuerbacha wierzeń i obrzędów jako „alienacji istoty człowieka” do marksowskiego ujęcia religii jako „opium dla ludu” droga jest jednak daleka (co autorzy ci starają się wykazać w dalszej części tego opracowania).

⁵¹ Por. R. Panasiuk, *Feuerbach*, wyd. cyt., s. 11 i d.

⁵² Por. J. Krasuski, *Historia Niemiec*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2004, s. 195 i d.

⁵³ Ta zdecydowana większość stanęła oczywiście w obronie swoich świętości i je obroniła oraz wystawiła surowy rachunek rewolucjonistom 1848 roku: „Jak niemal całą Europę objęła rewolucja 1848 r., tak równie powszechna stała się teraz fala reakcji po jej klęsce. Stosunki na ziemiach niemieckich nie były więc żadnym wyjątkiem. Starego porząd-

z opinią, że Feuerbach – mimo nader częstych rekursów do historii i przywoływania licznych faktów z przeszłości – „«naturę» człowieka pojmuje ahistorycznie”, a nawet w jakiejś mierze z twierdzeniem, że feuerbachowski „schemat historyczny [...] przejęty jest z heglowskiej *Fenomenologii ducha* i zastosowany do opisu rozwoju świadomości religijnej”⁵⁴.

W ocenie tej zestawione są jednak dwie różne kwestie. Pierwsza z nich to ahistoryzm Feuerbacha, wyrażający się przede wszystkim w przypisywaniu naturze ludzkiej ponadhistorycznych, to znaczy niezależnych od miejsca i czasu występowania, takich stanów jak „poczucie zależności” czy „poczucie strachu”. Ten rodzaj ahistoryzmu, który występuje u Feuerbacha, nazwany został później „psychologizmem” i uznany za nieuprawniony naukowo redukcjonizm⁵⁵. Można zatem powiedzieć, że Feuerbach w gruncie rzeczy nie był historykiem – nie tylko w dzisiejszym sensie tego słowa, ale także w takim rozumieniu tego terminu w jakim posługiwano się nim w odniesieniu do współczesnych mu historyków religii⁵⁶. Był on natomiast, przynajmniej próbował być w niektórych częściach swoich rozważań, psychologiem historycznym – rzecz jasna, w ówczesnym rozumieniu tego określenia⁵⁷.

Druga z pojawiających się w ocenie R. Panasiuka kwestii związana jest z heglowskim „schematem historycznym”. Z prezentacji tego „schematu” dowiadujemy się, że „dla Hegla był to rozwój samowiedzy ducha, który w procesie historycznym, poprzez ujawnienie swoich potencji rozpo-

ku w całych Niemczech miał pilnować odbudowany Związek Niemiecki ponownie pod nadzorem Austrii”. Por. W. Czaplński, A. Galos, W. Korta, *Historia Niemiec*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1981, s. 535 i d.

⁵⁴ Por. R. Panasiuk, *Feuerbach*, wyd. cyt., s. 43.

⁵⁵ W najogólniejszym rozumieniu psychologizm oznacza traktowanie stanów niepsychicznych jako psychicznych. U E. Husserla, który wprowadził ten termin do naukowych dyskusji, oznacza on „traktowanie pewnych przedmiotów niepsychicznych – takich jak mnogość, liczba itp. – jako czegoś psychicznego”. Por. R. Ingarden, *Filozofia Edmunda Husserla*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, „Studia Filozoficzne”, Wydanie specjalne, Warszawa 1972, s. 6.

⁵⁶ „Pogląd Rankego (autora m.in. *Dziejów papieżstwa*), że dzieje nie są procesem postępowym i że każda epoka jest równoważnościowa, nazwał Ernst Troeltsch (zm. 1923) historyzmem. Jeden z czołowych epigonów Rankego Friedrich Meinecke (zm. 1954) twierdził, że historyzm stanowi największą rewolucję myślową od czasu Reformacji”. Por. J. Krasuski, *Historia Niemiec*, wyd. cyt., s. 263.

⁵⁷ Szerzej na temat tej psychologii, por. Z. Drozdowicz, *Tradycje XIX-wiecznej psychologii historycznej*, w: Z. Drozdowicz, J. Topolski, W. Wrzosek, *Swoistości poznania historycznego*, Poznań 1990, s. 52 i d.

znawał sam siebie w swoich wytworach” – takich m.in. jak religia, a ściślej, znoszenie jednych jej form i wznoszenie innych, „lepiej dopasowanych do osiągniętego przez człowieka etapu samowiedzy”. Na końcu tego postępującego rozwoju religii u Hegla wyłania się chrześcijaństwo jako najwyższa i najpełniejsza z „religii jawnych”. „Feuerbach akceptuje tę formułę Hegla. Choć nadaje jej sens nieco inny. W przeciwieństwie do Hegla sądzi on, że w chrześcijaństwie ujawnił się nie jakiś duch [...] w swojej prawdzie, lecz religijna świadomość człowieka; świadomość rodzaju ludzkiego dotarła tu do swojej granicznej formy wyrazu”, a jego myśl (tj. Ludwika Feuerbacha) „ujawniając «tajemnicę» religii pojawia się w określonym momencie czasowym jako rezultat całej dotychczasowej historii rozwoju samowiedzy ludzkości”. Generalnie o to zdaje się chodzić w feuerbachowskiej filozofii religii, w tym w stojącym za jej upublicznianiem i upowszechnianiem „poczuciu misji”.

Ten zapożyczony od Hegla „schemat historyczny” ma jednak co najmniej jeszcze jeden istotny wymiar – Karl R. Popper nazwał go „proroczeniem” oraz „filozofią proroczą”. Filozofię tę wyprowadzał od Platona i Arystotelesa, „przeprowadzał” poprzez „histeryczny historycyzm” Hegla oraz doprowadzał do „historycyzmu ekonomicznego” Karola Marksa⁵⁸. Terminami kluczowymi są tutaj pojęcia: „proroctwa”, „proroczenia” i „historycyzmu”. Neologizmem jest tylko ostatnie z nich – wyjaśniając je Popper pisał, że jest to „pogląd, że dziedzina nauk społecznych zbiega się z metodą historyczną czy też ewolucyjną, a zwłaszcza z proctwem historycznym”. Dokładniejsza analiza pokazuje, że można uprawiać „filozofię proroczą” nie uprawiając w gruncie rzeczy żadnej z nauk społecznych – tak to robił m.in. Platon, który „wierzył, że prawo powszechnej degeneracji pociąga za sobą degenerację moralną”. Można również uprawiać ją, odwołując się – tak jak Hegel – „do chytrności rozumu, który wyzyskuje namiętności do przeprowadzenia własnych celów” oraz do owych namiętności i brutalnej siły, która „musi stratować niejednego niewinny kwiat”. Można w końcu robić to tak jak to robił Marks, to znaczy odwoływać się do wielkich struktur społecznych (nazywanych „klasami”), wielkich procesów społecznych (nazywanych „prawidłowościami społecznego rozwoju”), wielkiego gospodarowania kapitałem (nazywanego „kapitalizmem”) oraz wielkich konfliktów społecznych (nazywanych „walką klas”) i formułować proctwa o „krążeniu komunizmu w Europie”, zbliżaniu się do jego zwy-

⁵⁸ Por. K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 2006, s. 3 i d.

cięstwa i zapanowania nad całym światem. Rzecz jasna lista tych proroctw Marksa jest znacznie dłuższa – w przywoływanej tutaj monografii Popper dopisuje do niej takie pozycje jak nieuchronność światowej rewolucji społecznej, klęski kapitalizmu, czy dyktatury proletariatu. W podsumowaniu do tych niespełnionych i w gruncie rzeczy niespełnialnych proroctw stwierdza: „Przyczyna niepowodzeń Marksa jako proroka leży wyłącznie w nędzy historycyzmu jako takiego, w prostym fakcie, że nawet jeśli dzisiaj obserwujemy coś, co wydaje się historyczną tendencją czy trendem, nie możemy mieć pewności, że jutro zjawiska te będą wyglądały tak samo”⁵⁹.

To samo stanowi przyczynę niepowodzeń Feuerbacha jako proroka zapowiadającego koniec chrześcijaństwa i nadejście ery religii ateistycznej. Rzecz jasna był on historycystą, i to historycystą nie w marksowskim, lecz raczej w heglowskim stylu (z istotnymi modyfikacjami „historycznego historycyzmu” Hegla). Swój specyficzny historycyzm łączył on ze specyficznym psychologizmem – na co zresztą zwrócił uwagę K. Marks w *Tezie 11 o Feuerbachu*⁶⁰. Na pytanie, czym się różni historycyzm Feuerbacha od historycyzmu Hegla, nie można jednak udzielić krótkiej odpowiedzi. Różnic jest bowiem wiele, zaś ich wskazanie wymaga znacznie bardziej pogłębionych analiz niż te, które pojawiają się w *Tezach* Marksa. Jedynie dla ich zasygnalizowania powiem, że próżno byłoby szukać w feuerbachowskim historycyzmie wyrafinowanego intelektualnie heglowskiego rozumu – rozumu trafiającego przede wszystkim do tych, którzy chcieli i potrafili się nim posługiwać (zdaniem Poppera, „historycyzm Hegla stał się językiem szerokich kół intelektualistów”), ale także trudno byłoby w nim znaleźć heglowskie wątki pangermańskie i nacjonalistyczne⁶¹. Można oczywiście ogólnie powiedzieć, że temu historycyzmowi sporo brakuje do tego, aby stał się historyzmem, ale wskazanie tych braków wymagałoby również obszernych i pogłębionych analiz – takich chociażby jakie w swoim czasie prowadził Max Weber oraz kontynuatorzy jego „socjologii rozumiejącej”.

⁵⁹ Por. tamże, s. 243 i d.

⁶⁰ Podkreśla to również K.R. Popper, przywołując *Tezę 11 o Feuerbachu* (głosi ona, że „Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt określa ich świadomość”). Por. tamże, s. 113 i d.

⁶¹ „Hegel nie tylko rozwinął historyczną i totalitarną teorię nacjonalizmu, ale jasno przewidział jego psychologiczne możliwości” (tamże, s. 81).

Wykład V

Racjonalność mocna i słaba – próba zbilansowania

Niczego niestety nie można uznać za mocne lub słabe samo w sobie, bowiem są to typowe kategorie relacyjne. Nie inaczej jest z mocną i słabą racjonalnością. Można oczywiście problem sprowadzić do opozycji: racjonalność – nieracjonalność (ew. irracjonalność). Z reguły jednak nie tylko ta pierwsza, ale również i ta druga ma za sobą różne racje – *determinujące, uzasadniające*, a nawet *dostateczne* do tego, aby uznać, że to, co z jednego punktu widzenia jest na swój sposób nieracjonalne, z innego okazuje się na swój sposób racjonalne. Niekiedy da się uporządkować te racje w opozycyjne pary, ale z reguły jest tak, że pod jednym względem się one wykluczają, natomiast pod innym dopełniają. Przekonują o tym m.in. prezentowane tutaj różne podejścia do racjonalności w religii i religijności.

Wyznaczały one i w jakiejś mierze wyznaczają nadal swoiste historyczne standardy dla tego, co uchodziło za przejaw racjonalności mocnej i słabej w takim szczególnym obszarze, jaki stanowi życie religijne. W swoim czasie lepiej lub gorzej one funkcjonowały oraz dostarczały racji dla konkretnych postaw, zachowań, sposobów myślenia itd. Później zastępowane były przez standardy uznawane za bardziej racjonalne, lokując wcześniejsze albo w sferze nieracjonalności, albo też zbyt słabej racjonalności, aby mogły one nadal pełnić dotychczasowe funkcje. Zwrócił uwagę na to już D. Hume w swoich *Dialogach o religii naturalnej*, stwierdzając że „wszystkie systemy religijne” – i oczywiście ci, którzy „zabierają w tej materii głos” – „mają swoją chwilę triumfu” i swoją chwilę klęski. Można na tej podstawie sformułować taką generalną tezę, jaką sformułował wymieniony tutaj filozof, to znaczy, że „wszystko to przygotowuje pełny triumf sceptyka”. Może to jednak również stanowić podstawę do sformułowania takiej generalnej tezy, jaką formułowali progresywiści, to znaczy, że przygotowuje triumf tych wszystkich, którzy wierzą w dziejowy postęp, w tym w postępującą racjonalizację religii i religijności. Teza taka pojawia się zresztą u niejednego z przywoływanych tutaj myślicieli. Czy to oznacza, że ci, którzy się pod nią nie podpisują nie mają racji? Z całą pewno-

ścią nie, bo przecież pokazane zostały tutaj również ich racje i – co nie mniej istotne – wykazane zostało, że liczyli się z nimi nawet ci, którzy w ostatecznym rachunku opowiadali się za triumfem racjonalności. Dla pokazania jak te racje się rozkładają i dopełniają lub wykluczają trzeba przejść do konkretnych tradycji oraz poglądów współtworzących je osób.

1. Tradycje starożytne

Pierwszą z takich osób, do których chciałbym się tutaj odwołać jest Diogenes Laertios. W jego *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* pojawia się bowiem nie tylko bogata reprezentacja starożytnych filozofów, ale także skłaniająca do głębszej refleksji racjonalność narracyjna. *Żywoty* są bez wątpienia dziełem historycznym, eklektycznym i – co tutaj dużo mówić – chaotycznym w tym historyzmie i eklektyzmie. Jego autor bowiem buduje swoją narrację, biorąc „trochę z tego” (m.in. trochę z życia „sławnych mężów”), „trochę z tamtego” (trochę z ich poglądów, trochę z tego, co inni mówili o ich poglądach itd.), bierze to nie zawsze z najpewniejszych źródeł oraz przekazuje w sposób nie zawsze na tyle ścisły, aby nie rodziło to wątpliwości. Można oczywiście powiedzieć, że są w tym pewne racje, ale raczej niezbyt mocne. Diogenes Laertios jednak na tym braniu i przedstawianiu nie poprzestaje, lecz podejmuje kroki mające na celu wzmocnienie racjonalności swojej narracji, to znaczy w wielu jej fragmentach formułuje ją w mowie zależnej – z użyciem takich zwrotów jak: „powiadają niektórzy”, „według świadectw przekazanych przez [...]”, „według innych świadectw natomiast [...]”, oraz w trybie warunkowym, z użyciem takich zwrotów jak: „jeśli wierzyć, to [...]”, „wydaje się, że [...]” itp. Są to jednak zabiegi bardziej retoryczne niż merytoryczne, a od racjonalności i racjonalizacji działań należy oczekiwać nie tylko tych pierwszych, ale także, a nawet przede wszystkim tych drugich. Diogenes Laertios był tego świadomy, o czym świadczą jego kolejne kroki, takie jak próba uporządkowania relacji o poglądach „słynnych filozofów” według szkół filozoficznych oraz ich założycieli i nauczycieli (scholarców), czy też próba ukazania jedynie tej części poglądów tych filozofów, która wywołała największe zainteresowanie, najszersze dyskusje itd.

Wszystko to jednak nie wskazuje jeszcze na te racje, które skłoniły autora tego dzieła do przeciwstawienia w jego *Prologu* kultury filozoficznej Greków kulturze „ludów barbarzyńskich”, w tym ich wierzeniom

i praktykom religijnym oraz postawienia tej pierwszej nad tą drugą. Diogenes Laertios jednak na takie racje wskazuje w swoim dziele. Stanowiło je po pierwsze uznanie dążenia do mądrości za cechę wyróżniającą „rodzaj ludzki”, po drugie łączenie tego dążenia z filozofowaniem w stylu greckim, po trzecie zaś tego filozofowania z nowego typu religią i religijnością. Na pytanie: co oznacza fakt, że „słynni filozofowie” w swoim filozofowaniu i w swojej religijności istotnie się różnili?, w świetle tej prezentacji *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* odpowiedź może być tutaj tylko jedna: świadczy to o ich racjonalności, bowiem wiedzieli oni, że do prawdziwej mądrości i prawdziwej religijności prowadzi wiele dróg, a ci, którzy potrafili je ukazać (nawet jeśli pozostawiają różnego rodzaju znaki zapytania) reprezentują mocniejszą racjonalność niż ci, którzy podążają tylko jedną z tych dróg. Odpowiedź na pytanie: co tutaj jest racją determinującą, a co racją uzasadniającą czy dostateczną? nie jest i nie może być prosta, bowiem racji takich w *Żywotach* jest wiele i raz pełnią one w tym historycznym przekazie jedną funkcję, innym razem inną. Można oczywiście to wszystko radykalnie uprościć i powiedzieć, że wszystkie one zbiegają się w życiu i w poglądach prezentowanych filozofów. W przekonaniu Diogenesa Laertiosa bowiem wszystko to, co oni w swoim życiu robili oraz to, co mówili stanowi o racjonalności Greków. Trzeba jednak również odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób ją stanowi. W tym momencie rozpoczyna się ich różnicowanie, w tym różnicowanie na mocniejszą i słabszą racjonalność.

O racjonalności mocnej i słabej można mówić również u Platona, i to można o tym mówić przynajmniej z dwóch różnych punktów widzenia. Wyjdę od problemu, który od dawna jest przedmiotem dyskusji. Związany jest on z osobą Sokratesa – mistrza i nauczyciela Platona. Jak wiadomo, ten pierwszy niczego nie napisał, a wszystkie relacje na jego temat pochodzą z tzw. drugiej ręki. Diogenes Laertios przedstawia go jako postać pod wieloma względami kontrowersyjną dla jego współczesnych¹. Natomiast Platon przedstawia go jako postać pomnikową – wyrastającą ponad innych zarówno pod względem mądrości (racjonalności), jak moralności, prawości, sprawiedliwości itd.² Platon nie był oczywiście ani pierwszym, ani też

¹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, wyd. cyt., s. 88 i d.

² G. Reale pisze, że w przekazie Platona „Sokrates jest moralnym herosem, jest świętym. Mocnym, opanowanym, mądrym, sprawiedliwym, najbardziej autentycznym wychowawcą ludzi, jedynym prawdziwym politykiem, jaki był kiedykolwiek w Atenach”. Nieco dalej autor ten zauważa, że „Platon wkłada w usta Sokratesa niemalże całą swoją doktrynę [...]”. G. Reale, *Historia...*, wyd. cyt., s. 306.

ostatnim z filozofów idealizujących swoich mistrza i nauczyciela. Można jednak zapytać o racje takich zabiegów. Zapewne, w różnych przypadkach były różne. U samego Platona można się również doszukiwać różnych racji – począwszy od takich trudnych do jednoznacznego określenia racji determinujących jak młodsze zauroczenie osobą Sokratesa, poprzez takie racje uzasadniające jak akceptacja przynajmniej niektórych jego twierdzeń, do takich racji dostatecznych jak niezłomna postawa Sokratesa podczas jego procesu. Warto przy tym podkreślić, że Platon minimalizował lub wręcz bagatelizował takie racje społeczne jakie stanowiły przyjmowane przez ówczesną społeczność greckich miast standardy obywatelskiego życia i zachowania³.

Interesującym przyczynkiem do mocnej i słabej racjonalności narracji mogą być również te racje, które skłoniły Platona do wyboru dialogicznej formy wypowiedzi, a także te racje determinujące, które sprawiły, że mimo jego dbałości o jasność wypowiedzi pojawia się w nich szereg powtórzeń – czasami wyglądających na zamierzone, a czasami na brak intelektualnej kontroli nad tym, co się mówi⁴. Chciałbym jednak tutaj jedynie zasygnalizować istnienie takiego tropu w śledzeniu mocnej i słabej racjonalności platońskiej narracji.

Drugi z tych punktów widzenia na Platońską racjonalność mocną i słabą wiąże się z uznaniem przez tego filozofa dążenia do mądrości (racjonalności) za cechę wyróżniającą człowieka – każdego człowieka, bowiem każdy posiada jakiś rodzaj rozumu i każdy potrzebuje jakiegoś rodzaju rozumności (mądrości). W tym momencie zaczyna się Platońskie różnicowanie wszystkich ludzi na trzy kategorie, to znaczy rolników i rzemieślników, strażników oraz filozofów (mędrców) i uzasadnianie tezy, że ci ostatni zdolni są do osiągnięcia najmocniejszej mądrości (racjonalności)

³ Zwrócił zresztą na to uwagę już dosyć dawno F. Nietzsche. Zaproponował on spojrzenie na Sokratesa z punktu widzenia Ksantypy, „najbardziej nieznośnej baby, jaka kiedykolwiek żyła na świecie”, ale rozumującej tak jak prawdopodobnie rozumował przeciętny obywatel ówczesnych Aten – na jej rozum Sokrates po prostu był złym mężem i obywatelem, bowiem zamiast zajmować się rodziną i wykonywać swój wyuczony zawód kamieniarza, włóczył się całymi dniami po mieście i zaczepiał ludzi; tak zachowuje się przecież wałkoń. Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 29 i d.

⁴ K. Leśniak twierdzi, że Platon wybrał tę formę wypowiedzi świadomie, a wybrał ją dlatego, że „forma taka umożliwi autorowi przedstawienie różnych aspektów dyskusyjnego zagadnienia, a nawet ukrycie własnego sądu przed czytelnikiem”. Por. K. Leśniak, *Platon*, wyd. cyt., s. 33. Są tutaj wymienione dwie racje uzasadniające i można się zastanawiać nad tym, która z nich jest mocniejsza.

– najmocniejszej, bowiem zorientowanej na to, co absolutne i wyłącznie duchowe oraz mającej w sobie coś z boskości. Platońskie podziały racjonalności pojawiają się jednak również wewnątrz każdej z wyróżnionych przez niego grup społecznych i to, co z jednego punktu widzenia można uznać za przejaw mocy, z innego może uchodzić jeśli nawet nie za przejaw słabości, to co najmniej ograniczoności. Tak się np. rzecz ma z racjonalnością logików i matematyków. Są oni wprawdzie w stanie osiągnąć pewność, ale pewność w ramach logiki i matematyki, nauk które nie stawiają sobie za cel ani poznania „prawdziwych przyczyn rzeczy”, ani poznania całego porządku rzeczywistości, ani też poznania nadrzędnego powołania człowieka. Wszystko to stanowi cel zabiegów dialektyków – ci z nich, którzy się do tego celu w największym stopniu zbliżają oznaczają się najmocniejszą z możliwych do osiągnięcia przez człowieka racjonalnością.

W tym momencie pojawia się możliwość – po pierwsze odróżnienia racjonalności w religii i religijności od nieracjonalności, po drugie rozróżnienia w tej pierwszej racjonalności słabej i mocnej. Według Platona, przejawem nieracjonalności jest wieszczbiarstwo oraz wiara w „widziadła” i majaki senne. Natomiast nie jest nią wiara w mity oraz przesłania moralne zawarte w przekazach wielkich poetów. Związana z nimi jakaś racjonalność – jest jednak racjonalnością słabszą od tej, która jest udziałem dążących do „boskiej mądrości”, a dążą do niej platońscy filozofowie. U tych ostatnich zresztą również można dokonać zróżnicowania na racjonalność mocniejszą i słabszą – pierwsza z nich jest oczywiście udziałem mistrzów i nauczycieli filozofii, natomiast druga ich uczniów. Można także dokonać tego rozróżnienia w racjonalności samych mistrzów i nauczycieli, odróżniając tych, którzy nadużywają swojego rozumu dla osiągnięcia doraźnych korzyści od tych, którzy używają go głównie do realizacji takiego nadrzędnego celu filozofów i filozofii, jakim jest wspięcie się możliwie jak najwyżej na górę mądrości. Tak czy inaczej, z platońskiego punktu widzenia wszystkie te racjonalności muszą być zhierarchizowane (od najniższej do najwyższej), bowiem dopiero to sprawia, że mogą one stanowić swoistą „drabinę” do wchodzenia na szczyt tej góry. W kategoriach religijnych przedstawiane jest przez Platona nie tylko to wchodzenie, ale także to hierarchizowanie, bowiem jedno i drugie wiąże się z jego wiarą w tajemniczego Boga-Demiurga oraz w ludzką rozumność. W kategoriach tych przedstawiane jest przez niego również życie społeczne, bowiem ma być ono tak zorganizowane, że zasadniczo nie różni się ono od zdyscyplinowanego i poddanego rygorystycznym regułom życia klasztornego. Wątki te

zostały zresztą trafnie rozpoznane i wyeksponowane przez Aureliusza Augustyna.

Podejście Cyncerona do racjonalności w ogóle, a racjonalności w religii i religijności w szczególności, pokazuje zarówno głęboką ewolucję, którą przeszła Akademia Platowska, jak i żywotność myśli tych Greków i Rzymian, którzy byli przekonani, że siła racjonalności tkwi nie tyle w dyscyplinie czy w rygorystycznym myśleniu i mówieniu, co w umiejętności łączenia różnorodności i różnorodności w całość w miarę spójną. W tym przypadku – podobnie zresztą jak w przypadku przywoływanego wcześniej Diogenesa Laertiosa – całość ta oznacza eklektyzm, ale eklektyzm mający swoje racje (zasady). Nadrzędną z nich jest zasada względności – odnosząca się nie tylko do tego, co się mówi, czy też tego, o czym się mówi, ale także tego, jak się mówi. Nie oznacza to w żadnym przypadku przyzwolenia na pierwsze lepsze skojarzenia, czy też na takie mówienie, że trudno się zorientować, o co mówiącemu chodzi lub też można odnieść wrażenie, że mówiący po prostu mataczy. Na takie mówienie nie ma przyzwolenia Cyncerona. Nie bez racji uchodził on za mistrza sztuki wymowy, a podawane przez niego wyjaśnienia odnośnie do pochodzenia i użycia słów, do dzisiaj zachowały swoje walory poznawcze. Nie będę jednak tutaj rozwijał tego wątku racjonalności w praktykowanej i zalecanej przez Cyncerona sztuce wymowy, bowiem wymagałoby to obszerniejszej analizy.

Warto natomiast nieco uważniej przyjrzeć się pojawiającym się w jego poglądach na religię i religijność formom mocnej i słabej racjonalności. Granice między nimi przebiegają według podziałów: teizm – ateizm; politeizm – monoteizm; wiara w boskie czuwanie nad losem ludzkim – przekonanie, że bogowie nie interesują się ludzkim losem; wyobrażenia bóstw prawdziwe – wyobrażenia bóstw fałszywe; praktyki religijne dające człowiekowi wymierne korzyści – praktyki religijne dające mu raczej wątpliwe korzyści. Wszystko to, co znajduje się na pierwszym miejscu uznane zostało przez Cyncerona za oznaczające się mocniejszą racjonalnością niż to, co umieszczone zostało na miejscu drugim. Oznacza to jednak, że zarówno to pierwsze, jak i to drugie ma swoje racje. Problem polega nie tylko na tym, aby te racje dostrzec, ale także na tym, aby je właściwie ocenić. W przekonaniu tego filozofa, pomocne w jednym i drugim przypadku może być zapoznanie się z tym, co w kwestii religii i religijności głosili „wielcy i znakomici” filozofowie greccy. Problem jednak w tym, że głosili oni poglądy wzajemnie wykluczające się. Dla ustalenia, za którymi z ich poglądów kryją się mocniejsze, a za którymi słabsze racje konieczne okazuje się wyjście poza to, co oni głosili i przejście do tego, czego potrzeba

zwyczajnym ludziom. Zdaniem Cycerona, potrzeba im m.in. pokoju i spokoju wewnętrznego i zewnętrznego (społecznego), trzymania się w życiu czegoś stałego, poznania swojego przeznaczenia itd. Wszystko to stanowi zarówno racje determinujące zbiorową religijność, jak i racje uzasadniające bycie raczej teistą niż ateistą, raczej politeistą niż monoteistą itd.

Te zbiorowe potrzeby stanowią jednak również racje determinujące różnego rodzaju „dziwotwory” i urojenia, zmyślenia i zabobony, takie praktyki wróżbiarski, które wprawiają ludzi rozumnych albo w zdumienie, albo w zakłopotanie itd. W dystansowaniu się do tego wszystkiego pomocne okazuje się ponowne odwołanie się do tego, co w kwestii tej „gminnej ciemnoty” mieli do powiedzenia „wielcy i znakomici” filozofowie greccy. Ponieważ i pod tym względem głosili różne poglądy, to nie pozostaje już nic innego niż zdanie się na własny rozum, który wprawdzie nie jest w stanie dostarczyć racji ostatecznych, ale jest w stanie wskazać na takie racje dostateczne, aby nie błąkać się na takim obszarze z wieloma niewiadomymi jaki stanowi religia i religijność. Racje te nie mają wprawdzie wartości „prawd dogmatycznych”, ale też nie są tymi „hamulcami”, o których mówią sceptycy, a które w praktyce okazują się niemożliwymi do pokonania przeszkodami na drodze do prawdy⁵. Są one, a przynajmniej mogą być dla tych, którzy chcą i potrafią posługiwać się swoim rozumem, pewnymi wskazówkami lub drogowskazami na tym trudnym do racjonalnego zachowania się obszarze. Tak czy inaczej, najmocniejszą z tych wszystkich racji, do których odwołuje się Ciceron jest ludzki rozum, natomiast najmocniejszą ze wszystkich form racjonalności jest takie myślenie i działanie, które pozwala jednak odróżnić to, co jest bezrozumne od tego, co jest rozumne; to, co jest szkodliwe od tego, co jest użyteczne; to, co jest naganne, od tego, co jest chwalebne; to, co nie zasługuje na wiarę, od tego, w co wierzyć można itd. W każdym przypadku oznacza to konieczność uważnego przyglądania się rzeczom i stanom rzeczy z możliwie wielu stron. Stanowi to element racjonalnego zachowania się.

Zdaniem Aureliusza Augustyna, takie podejście wprawdzie chroni przed pospolitymi zabobonami, urojeniami i wierzeniami, a nawet przed

⁵ W *Zarysach pirrońskich* Sextus Empiryk w różnych miejscach wymienia różną liczbę takich „hamulców”. Odnotujmy zatem tylko, że jest wśród nich „hamulec względności” oraz „pięć ośrodków powściągliwości”, a także „wędzidła, mające nam posłużyć do osadzenia przy pomocy naszych wątpliwości dogmatyków w ich szczegółowych wywodach przyczynowych”. Por. Sextus Empirikus, *Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, wyd. cyt., s. 8 i d.

„bajdami” poetów, ale nie przed tymi, które sprawiały, że nawet najbardziej świątli Rzymianie wierzyli w istnienie wielu bogów oraz w pełnienie przez nich różnych funkcji – od opiekuńczych począwszy, a na karzących skończywszy. Co więcej, podejście to sprawiło, że pozostaje się w gronie tych zagubionych, którzy wprawdzie poszukują drogi do Racji Wszystkich Racji, to znaczy do Boga, ale jej nie znajdują, i nie znajdą dopóty, dopóki pokładają swoją wiarę i swoje nadzieje w ludzkim rozumie. Pod tym względem bliższy znalezienia właściwego wyjścia z tego zagubienia miał być – w przekonaniu Augustyna – Platon. Wiedział on przynajmniej tyle, że cześć należy oddawać tylko dobrym bogom. Jednak ten „najmądrzejszy z Greków” wierzył – podobnie zresztą jak wielu innych filozofów greckich – nie tylko w moc bogów, ale także, a nawet przede wszystkim w moc ludzkiego rozumu. Wszystko to, co najistotniejsze dla religijności platońskiej opiera się na tej wierze. Porzucenie tej wiary i związanych z nią nadziei uznane zostało przez Augustyna *condicio sine qua non* stania się chrześcijaninem. Rzecz jasna, warunek ten został spełniony nie tylko przez niego samego, ale także przez wielu tych, którzy stawiali i stawiają sobie pytanie o racjonalność religii chrześcijańskiej, zaś odpowiadając na nie wskazuje na Boga chrześcijańskiego, jako na najmocniejszą ze wszystkich możliwych Racji, to znaczy Rację, która w przekonaniu chrześcijan łączy w sobie moc racji determinującej, uzasadniającej i uświęcającej to wszystko, co od Boga pochodzi i do Boga zmierza.

2. Tradycje brytyjskie

Już w okresie panowania Henryka VIII (1509–1547) najwyższe świeckie autorytety w Anglii, w tym sam monarcha, postawiali sprawę jasno – religie i religijności są zjawiskami społecznymi i powinny przede wszystkim pełnić funkcje społeczne. Takie są racje uzasadniające ich istnienie i wyznaczające granice między tym, co możliwe do zaakceptowania czy chociażby tolerowania przez władze świeckie. Takie są również racje determinujące te kroki monarchy, które w literaturze nazywa się „rewolucją antyklerykalną”, a które prowadziły m.in. do odebrania Kościołowi w tym kraju znacznej części jego majątku, rozwiązania klasztorów oraz przejęcia bezpośredniego zwierzchnictwa nad Kościołem. Do przeprowadzenia tej rewolucji Henryk VIII nie potrzebował ani racji uświęcającej, ani też takiej racji legitymizującej jego działania, której mógł udzielić tyl-

ko papież. Wystarczyły mu te, które znalazł w pismach Erazma i jego oksfordzkich przyjaciół – „ludzi szczerze religijnych i w zasadzie prawowiernych, ale płonących oburzeniem przeciw sztuczkom, jakimi nikczemniejsze elementy wśród kleru wyłudzały pieniądze od ludzi ciemnych i przesądnych”⁶. Można oczywiście zastanawiać się, czy to monarcha inspirował się swoistą rewolucją intelektualną, która pojawiała się w antyklerykalnie nastawionych środowiskach akademickich, czy też jedynie zręcznie wykorzystał to nastawienie do realizacji swoich osobistych celów i czując społeczne poparcie podjął takie kroki, które radykalnie zmieniły sytuację wyznaniową w tym kraju. Co najmniej jedna kwestia pozostaje jednak bezdyskusyjna – w świadomości społecznej mieszkańców Wysp Brytyjskich została złamana ta bariera psychologiczna, która niejednego z nich powstrzymywała przed otwartą krytyką Kościoła – najpierw rzymskiego, a później anglikańskiego, a niekiedy również każdego innego zgłaszającego pretensje do bycia jedynym mającym uprawnienia do publicznego istnienia i działania. Stanowiło to nawet poważniejszą rewolucję niż „rewolucja antyklerykalna” Henryka VIII.

Odnotowanie tego faktu jest niezbędne do wskazania, gdzie przebiega granica między mocną i słabą racjonalnością religii i religijności w ujęciu Thomasa Hobbesa. Był on – jak to się dzisiaj mówi – „państwowcem”, to znaczy za rację nadrzędną wobec każdej innej racji społecznej uznawał rację państwa, nazywaną również racją stanu, zaś przez rację państwa rozumiał przede wszystkim wprowadzenie i utrzymanie naturalnego porządku społecznego, to znaczy takiego, który wyrastając z natury (przyrody), umacnia naturalne związki między ludźmi, związki wypracowywane poprzez rozmawianie, negocjowanie korzystnych dla rozmawiających kompromisów oraz przyjmowanie takich „paktów i umów”, które czynią życie i współżycie ludzkie może nie w pełni szczęśliwym, ale szczęśliwszym niż byłoby ono bez tych ustanowień. Wszystko to, co wpisuje się w takie myślenie uznał Hobbes za oznaczające się mocną racjonalnością oraz za prowadzące od słabej do mocnej racjonalności w różnych sferach życia społecznego, w tym w życiu religijnym.

Po drugiej stronie wspomnianej wyżej bariery pozostali zarówno ci, którzy zachowali tradycyjny stosunek do Kościoła uznającego zwierzchnictwo papieża, jak i wielu spośród tych, którzy stawiali swoją religię i swoją religijność ponad rację państwa. Nie wszystkim spośród tego zróż-

⁶ Por. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, wyd. cyt., s. 112 i d.

nicowanego religijnie towarzystwa Hobbes odmawia prawa do powoływania się na rozum i przedstawiania swojej religii i religijności w kategoriach racjonalności. Prawo takie nie przysługuje jednak zarówno tym, którzy żyją „w stanie pierwotnym natury” (w jego przekonaniu jest to stan „wojny wszystkich ze wszystkimi”), jak i tym, którzy ze swojego prywatnego kultu usiłują uczynić sprawę publiczną. Przysługuje ono natomiast tym, którzy żyli w stanie pierwotnego objawienia słowa bożego, to jest chrześcijanom z okresu pierwszych wieków chrześcijaństwa (ich rozumność opierała się na zaufaniu do owego słowa, oraz do tego, że Bóg przekazuje w nim wszystko to, co jest najlepsze dla człowieka). Przysługuje ono również tym, którzy wprawdzie nie uznają racji państwa za rację najwyższą, ale traktują swoją religię i religijność jako sprawę prywatną. Rzecz jasna, zarówno racjonalność tych pierwszych, jak i racjonalność tych drugich jest słabsza niż racjonalność „państwowców”, niemniej są to racjonalności mające swoje racje historyczne, społeczne, psychologiczne itd. Wszystkie pozostałe granice między mocną i słabą racjonalnością oraz nieracjonalnością (ew. irracjonalnością) są pochodną tych wyjściowych podziałów.

I tak, racjonalność tych, którzy szukają racji dla swojej religii i religijności w Piśmie świętym, wyrażać się ma nie „w uciekaniu się do logiki” i w „przesiewaniu” zawartych w nim prawd przez „sito” filozoficzne, lecz w szukaniu w nim zachęty do posłuszeństwa wobec ustanowionych praw i urzędów publicznych. Z kolei racjonalność tych, którzy szukają racji dla swojego myślenia i działania w różnych prorocत्वach i cudach wyrażać się ma w uznaniu, że jedynie Pismo święte zawiera autentyczne objawienia. W końcu racjonalność tych, którzy szukają racji dla swojej religii i religijności w Kościele wyrażać się ma w obdarzeniu zaufaniem tych Kościołów, które swoje władanie traktują jako wypełnianie ciężących na nich obowiązków społecznych. Każda z tych racjonalności oznacza się różną mocą i nie w każdej sytuacji można powiedzieć, że największą z nich ma racjonalność tych, którzy darzą zaufaniem „kościół Anglii”. W przekonaniu Hobbesa, tak się jednak rzecz ma w sytuacji, gdy kraj ten pogrążony jest w wojnie domowej. Podobnie rzecz się ma z władzą. Można dyskutować, czy bardziej racjonalna jest władza „monarchiczna, arystokratyczna czy też demokratyczna” – dla każdej z nich można podać jakieś racje determinujące i uzasadniające, podobnie zresztą jak można je podać dla tych, którzy podejmują takie dyskusje. Jednak w sytuacji, gdy prowadzi to do anarchii i wojny domowej kończą się dyskusje i zaczyna władanie tych, którzy tym nieszczęściom społecznym chcą i potrafią położyć kres. Nie inaczej rzecz

się ma ze sporami teologicznymi i akademickimi w kwestii praktyk demonologicznych. Z punktu widzenia rozumu spekulatywnego (Hobbes wprawdzie *expressis verbis* nie wyróżnia takiej kategorii, ale nią operuje) są one bezrozumne, ale z punktu widzenia potrzeb społecznych, w szczególności potrzeby „spokoju publicznego i zapewnienia posłuchu poddanych”, są one rozumne (mają za sobą mocne racje) i są tym bardziej rozumne, im bardziej te potrzeby nie są zaspokojone.

Hume’owskie podejście do religii i religijności przekonuje, że racjonalność jest kategorią zarówno historyczną, jak i społeczną. To bowiem co jeszcze dla Hobbesa było przejawem racjonalności, w tym racjonalności najmocniejszej z możliwych, dla Hume’a jest już przejawem albo nieracjonalności, albo też racjonalności tak słabej, że nie wypada, aby podpisywał się pod nią filozof. Wyjaśnienia tego faktu można szukać m.in. w istotnie różniących się realiach ich życia, w tym w różnicach społeczno-religijnych występujących między Anglią i Szkocją. To, że Hume dystansował się zarówno od jednych, jak i drugich ma oczywiście istotne znaczenie. Niemniej istotne znaczenie ma jednak również to, że jego intelektualna osobowość kształtowała się w atmosferze dosyć swobodnych jak na tamte czasy akademickich dyskusji szkockiego Edynburga. Chcąc zachować status poważnego polemisty, nie mógł oczywiście zupełnie otwarcie głosić tego, co faktycznie myślał o religii i religijności. Miał tego świadomość, i pierwszą rzeczą, o którą zadbał była racjonalność narracji. Posłużył się w tej kwestii tym wzorcem, który pojawia się już u Platona i który wielokrotnie był wykorzystywany przez tych, którzy nie mogli lub nie chcieli tak do końca ujawnić swojego stanowiska, to znaczy dialogiczną formą wypowiedzi. Jednak uzasadnienie, które podał dla korzystania z tego wzorca nosi już znamiona nowoczesności – bo przecież ani Platon, ani żaden z jego średniowiecznych czy odrodzeniowych naśladowców nie powiedziałby, że prowadzenie dialogów na temat religii i religijności „jeśli nawet nie dostarczy żadnego rozstrzygnięcia, to dostarczy przynajmniej rozrywki i przyjemności”.

Przy tego rodzaju narracjach struktura wywodowa jest z reguły dosyć skomplikowana i niełatwo się zorientować, kto jest „za”, a kto „przeciw”, i czyje racje ostatecznie triumfują. Trudność ta przekłada się bezpośrednio na znaki zapytania związane z odróżnianiem racjonalności mocnej i słabej. Na pierwszy rzut oka można dojść do wniosku, że w ogóle nie pojawia się tutaj żadna mocna racjonalność, bowiem każdy z uczestników tych dialogów ma trochę racji, ale żaden z nich nie ma jej na tyle, aby raz na zawsze

odprawić z „kwitkiem” zarówno sceptyka, jak i dogmatyka. Pojawienie się jednak możliwości triumfu któregoś z nich mobilizuje do intelektualnego wysiłku wszystkich uczestników hume’owskich dialogów i stanowi zarówno rację determinującą formę i treść ich wypowiedzi, jak i uzasadniającą zgłaszanie różnego rodzaju wątpliwości oraz ich ograniczanie do tego, co jest absolutnie konieczne, aby nie wziąć fałszu za prawdę, urojenia za rzeczywistość, przesądu za przejaw rozumności itd. To jest „pewne” w tych dialogach. Pojęcie „pewności” biorę jednak w cudzysłów, bowiem w „pewności” tej pozostaje spory margines na różnego rodzaju wątpliwości.

Takich hume’owskich „pewników” jest zresztą więcej. Należy do nich m.in. „pewnik”, że „jeżeli nie ufamy ludzkiemu rozumowi, to nie mamy dziś żadnej innej zasady, która by prowadziła nas do religii”; że religia jest w każdym przypadku obszarem „rozumowań niejasnych i niepewnych” lub też – co na to samo wychodzi – rozum ludzki nie potrafi zająć na tym gruncie „zdecydowanego stanowiska”; że religijne wyobrażenia, wierzenia i praktyki są źródłem różnorodnych kontrowersji; że w końcu nawet najmądrzejsi z najmądrzejszych (na miarę swoich czasów) różnili się w poglądach na religię i religijność. Wskazanie, który z tych „pewników” oznacza się większą, a który mniejszą racjonalnością nie jest zapewne proste. Jest to jednak możliwe. W każdym jednak przypadku wymaga to odpowiedzi na pytanie czy chodzi o rację determinującą, uzasadniającą, dostateczną czy też o jakieś jeszcze inne. Można nawet pokusić się o wskazanie dla nich racji „dostatecznej”, i to nie jednej, lecz co najmniej dwóch. Taką funkcję bowiem Hume zdaje się przypisywać zarówno pojedynczemu rozumowi oświeconego filozofa, jak i zbiorowemu rozumowi tych, którzy kultywują jakąś formę religii i religijności. Pierwszą z tych racji starał się pokazać w swoich *Dialogach o religii naturalnej*, natomiast obie w *Naturalnej historii religii*. W drugiej z tych rozpraw pojawia się również próba jeśli nie połączenia obu racji, to co najmniej ich znacznego zbliżenia do siebie. Prowadzi to w efekcie do uznania różnych odmian politeizmu za religie i religijność bardziej racjonalną niż różne odmiany monoteizmu. W politeizmie Hume wyróżnia jego dawne (historyczne) formy, będące udziałem „dzikich plemion” oraz „barbarzyńskich ludów” oraz taką współczesną mu odmianę, jaką stanowił oświeceniowy deizm. Rzecz jasna, ten ostatni uznał on za oznaczający się mocniejszą racjonalnością niż te pierwsze. Pozostaje jednak kwestią otwartą odpowiedź na pytanie czy całe to hume’owskie rozumowanie prowadziło do ateizmu, czy też do jakiejś stawianej wyżej niż oświeceniowy deizm formy agnostycyzmu.

Max Weber w swojej *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu* zaproponował oczywiście odmienne spojrzenie na brytyjskie tradycje w zakresie racjonalności religii i religijności – odmienne zarówno od tego, który występuje u Hobbesa i Hume’a, jak i od tego, który proponowany jest w tych rozważaniach. To ostatnie sprowadza się do pytania: co swoim współczesnym i późniejszym pokoleniom mieli do powiedzenia znaczący filozofowie brytyjscy (i – rzecz jasna – nie tylko brytyjscy)⁷. Natomiast Weber postawił pytanie: co nam mieli do powiedzenia ci liderzy ascetycznych odmian protestantyzmu, którzy przyczynili się do wykreowania postaw i zachowań prokapitalistycznych. W czasach Hobbesa ci asceci mieli prawo czuć się wykluczeni z grona pełnoprawnych obywateli. Natomiast w czasach Hume’a należeli oni wprawdzie do grona zwycięzców w walce o swoje prawa polityczne i religijne w monarchii brytyjskiej, ale nadal niektóre drzwi do pełnego obywatelstwa były dla nich zamknięte – żeby tylko tytułem przykładu wymienić Oksford i Cambridge, dwa uniwersytety istniejące w ówczesnej Anglii (innych w tamtym czasie w tym kraju nie było) i oba niedostępne dla tych, którzy znajdowali się poza Kościołem anglikańskim. Stąd m.in. tak licznie emigrowali do Nowego Świata. To odwrócenie przez Webera perspektywy w spojrzeniu na tradycje brytyjskie (z historyczno-filozoficznej na historyczno-religijną) doprowadziło do pokazania tego, czego nie byli w stanie dostrzec ani Hobbes, ani też Hume, to znaczy mocnych racji religijnych determinujących i uzasadniających takie działania, które – nie przestając być działaniami religijnymi – stawały się jednocześnie działaniami społecznymi prowadzącymi m.in. do znacznego bogactwa niejednego z tych, którzy głosili potrzebę wyrzeczenia i niejednokrotnie faktycznie prowadzili pełen wyrzeczeń tryb życia⁸. W ten sposób połączone w jedno zostały dwa cele – nadprzyrodzony (uzyskanie zbawienia) i ziemski (uzyskania bogactwa). Jeśli mierzyć racjonalność

⁷ M. Weber udziela jednak odpowiedzi na pytanie, dlaczego bagatelizuje to, co mieli do powiedzenia znaczący filozofowie – najpierw jednak sytuuje ich w gronie szukających sensacji i pokłasku „akademicko-wytwornych lub kawiarnianych intelektualistów”, a następnie stwierdza, że „z ich gadaniny nigdy jeszcze nie powstała żadna nowa religia, i że moda, która narzuciła ten przedmiot konwersacji i publicystki, znów go kiedyś usunie”. Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 402. Nie ma zatem o czym specjalnie mówić.

⁸ Wyjaśniając pojęcie „działania społecznego”, M. Weber pisał: „Wewnętrzne zachowanie się jest działaniem społecznym tylko wtedy, gdy orientuje się na zachowanie innych ludzi. Zachowanie religijne nie jest nim na przykład dopóty, dopóki pozostaje kontemplacją, samotną modlitwą itp.”. Por. tamże, s. 17.

efektywnością działania (osiąganiem wyznaczonych celów), a tak właśnie proponuje ją mierzyć Weber, to mamy tutaj do czynienia z przypadkiem wyjątkowo mocnej racjonalności u tych ascetów. Wydaje się, że właśnie o to chodziło autorowi *Etyki protestanckiej*.

3. Tradycje francuskie

Tradycji tych nie powinien zlekceważyć nikt kto bez specjalnych uprzedzeń i preferencji podchodzi do problemu racjonalności religii i religijności. Pod tym względem Weber nie jest niestety tym uczonym, za którym warto podążać. Można oczywiście nazywać francuskich filozofów oświeceniowych „kawiarnianymi intelektualistami” – przecież niejeden z nich wykuwał swoje antychrześcijańskie ostrze przy kawiarnianym stoliku⁹. Można również bagatelizować siłę ich racji – przecież w przypadku niejednej z nich zasadne jest pytanie czy na pewno są to racje na tyle poważne i rozważne, aby nie dało się ich zakwestionować. Można w końcu zasadnie zapytać czy wielokrotne powtarzanie, że chrześcijaństwo to jeden wielki zabobon i ciemnota ma poważane uzasadnienie – przecież trudno za takie uznać osobiste urazy i uprzedzenia tych, którzy formułowali takie opinie. Wszystko to jednak musi zejść na dalszy plan wobec dwóch wydarzeń. Pierwszym z nich jest Wielka Rewolucja Francuska, natomiast drugim głęboka laicyzacja w tych krajach, do których dotarła ta – mówiąc językiem Webera – „gadania” oświeconych filozofów francuskich. Jedni z nich mieli w tym oczywiście większy, inni natomiast mniejszy udział. W rozważaniach tych przywołani zostali tylko ci najbardziej wpływowi i opiniotwórcy.

Należy do nich m.in. Wolter. Do dzisiaj zasadne jest pytanie: jak ktoś kto wychował się w takim katolickim kraju jak Francja i otrzymał takie katolickie wykształcenie jakie dawały ówczesne jezuickie kolegia mógł wygłaszać takie skrajnie antykatolickie, w tym antyjezuickie poglądy? Odpowiedź na nie pozostawiam jednak jego biografom. W rozważaniach tych Wolter i wolternianizm przywoływany jest jako przykład takiego kreowania nowego typu racjonalności, w tym racjonalności nowego typu religii i religijności, któremu towarzyszy próba dokonania albo całkowitej dewa-

⁹ W samym Paryżu przed Wielką Rewolucją takich miejsc było ok. 4 tys., a kilka z nich – tak np. jak Kawiarnia u Prokopa – przeszło do historii razem z tymi, którzy się tam spotykali.

stacji racjonalności religii i religijności chrześcijańskiej, albo też zepchnięcia jej na takie pobocze, że będzie stanowiła co najwyżej obiekt muzealny. Jeśli mierzyć racjonalność tego działania społecznego miarą zaproponowaną przez Webera, to można powiedzieć, że wprawdzie generalnie nie zakończyło się ono pełnym sukcesem (bo przecież chrześcijaństwo nadal stanowi istotną część składową europejskiej kultury), niemniej niejednym z wyznaczonych przez Woltera celów pośrednich został osiągnięty. Oznacza to, że wolterowskiego działania nie można w całości uznać za w pełni racjonalne. Można je natomiast uznać za racjonalne w którejś z ich części; odpowiedź na pytanie – w której, czy też pod jakim względem, można uzyskać dopiero wówczas, gdy przejdzie się do szczegółowych kwestii stawianych i realizowanych w praktyce przez Woltera i wolterianizm.

Pierwszą z tych kwestii, na którą warto zwrócić szczególną uwagę jest rodzaj języka zaproponowany przez Woltera i powielany (mniej lub bardziej udanie) przez jego naśladowców. Nie jest to już język dialogiczny, lecz język konfrontacji, z takimi charakterystycznymi dla niego elementami, jak używanie ostrych sformułowań i skrajnych ocen, korzystanie z takiej groźnej broni jak ironia i szyderstwo, szarganie wszystkimi tradycyjnymi świętościami i sugerowanie, że jest to nie tylko rzeczą dopuszczalną, ale wręcz konieczną; a w przypadku zagrożenia ze strony tych, których to oburza, chowanie się za „parawanem” kogoś kto w społecznym odczuciu uchodzi lub może uchodzić za jakiś autorytet itd. Moc tej narracyjnej racjonalności można mierzyć m.in. siłą rażenia tych przeciwko którym Wolter występował. Z tego punktu widzenia była ona bez wątpienia znaczna. Można ją jednak również mierzyć siłą oddziaływania na tych, którzy mieli wobec zastanej rzeczywistości społecznej podobne do niego obiekcje, ale nie potrafili lub nie mieli odwagi ich wyrażać w takich słowach w jakich wyrażał je Wolter. I pod tym względem trzeba uznać tę racjonalność za mocną. To, że nie był on w tym co mówił precyzyjny, że niejednokrotnie brał własne urojenia lub uprzedzenia za społeczne fakty, że raz mówił tak, a innym razem inaczej, stanowi oczywiście świadectwo jej słabości, ale słabość ta musi zejść na plan dalszy wobec tego, co stanowiło o mocy wolterowskiego słowa.

Inaczej wyglądają te moce i słabości wolterowskiej racjonalności wówczas, gdy przyjrzymy się temu, co mówił oraz jakie podawał racje uzasadniające dla tego, co mówił. Rzecz jasna, w różnych jego dziełach różnie to wygląda. Generalnie jednak był przekonany, że zna się na tak wielu różnych rzeczach, iż może się wypowiadać na wiele różnych tema-

tów, a to, na czym się nie zna, nie jest specjalnie warte zainteresowania. Podawał oczywiście różne uzasadnienia dla tej swojej „wszechwiedzy”. W *Listach o Anglikach* stanowiąc je mają zarówno jego bezpośrednie obserwacje, jak i to, co usłyszał od „najznakomitszych Anglików” podczas swojego pobytu w tym kraju lub też to, co przeczytał w jakimś „znakomitym dziele”. Nie można oczywiście powiedzieć, że są to wyłącznie wolterowskie zmyślenia. Nie można jednak również powiedzieć, że są to wyłącznie relacje bezstronnego obserwatora oraz uważnego słuchacza i czytelnika; zapewne Wolter chciałby, aby tak właśnie były one odbierane i włożył nawet sporo wysiłku w to, aby tak były odbierane. Nie można nawet powiedzieć, że prawda leży gdzieś pośrodku – bo co to za środek, w którym Anglia i Szkocja przedstawiane są generalnie jako kraje sekt, a Anglicy i Szkoci jako notoryczni sekciarze. Jest w tym jednak jakaś racjonalność – tyle tylko, że w jednych partiach tych *Listów* mocniejsza, a w innych słabsza i niestety nie sposób dokonać takiej rekapitulacji, która umożliwiłaby wskazanie, która z nich ostatecznie bierze górę.

Podobnie jest w jego *Traktacie o tolerancji*. W nim Wolter stara się występować jako znawca zarówno różnych religii, jak i francuskiego sądownictwa, francuskich sędziów oraz prowadzonych przez nich procesów. Dla uwiarygodnienia tego znawstwa powołuje się na różnego rodzaju źródła historyczne oraz współczesne mu dokumenty. Na pierwszy rzut oka zatem wszystko jest w porządku. Niestety, tylko na pierwszy rzut oka, bowiem nieco uważniejsze przyjrzenie się temu, co ma on do powiedzenia na temat chrześcijańskich oraz judaistycznych tradycji skłania do wniosku, że być może nawet miał te źródła i dokumenty w ręku, ale co najwyżej pobieżnie je przejrzał, i to przejrzał pod określonym kątem, to znaczy znalezienia argumentów na rzecz z góry założonej tezy, że historia tych religii to w gruncie rzeczy jedno długie pasmo różnorakich nadużyć.

Takie podejście można oczywiście uznać za głęboko nieracjonalne, ale można je uznać za takie tylko wówczas, gdy się przyjmuje, że zadaniem badacza jest dociekanie możliwie najbardziej obiektywnej prawdy. Rzecz jasna, Wolter nie kwestionował racjonalności tego założenia. Jednak w małym stopniu je realizował w swojej praktyce. Nie mógł go zresztą w większym stopniu realizować, bowiem nie posiadał do tego odpowiednich kompetencji. Na pytanie: dlaczego zatem brał się za taką robotę?, można udzielić krótkiej i prostej odpowiedzi – brał się za nią, bowiem czuł się oświeceniowym filozofem, a oświeceniowy filozof to ktoś taki kto „depcząc przesady, tradycję, dawność, powszechną zgodę, autorytet, sło-

wem wszystko co ujarzmi umysły tłumu, ma odwagę samodzielnie myśleć, sięgać do ogólnych zasad najbardziej jasnych, badać je i poddawać dyskusji, opierać się we wszystkim wyłącznie na świadectwie własnego doświadczenia i rozumu [...]” itd. (dalsza część tej charakterystyki znajduje się pod hasłem *eklektyk* w Wielkiej Encyklopedii Francuskiej). Stwierdzenie, że była to zbyt słaba racja, aby poważnie traktować Woltera i wolterian nie wytrzymuje próby w konfrontacji z ich społecznymi osiągnięciami.

Poglądy i społeczna działalność Condorceta (zdeklarowanego wolterianina) stanowią nie tylko potwierdzenie wpływów Woltera na oświeconych Francuzów, ale także pokazują, że to co jeszcze w połowie XVIII stulecia było przedmiotem głównie „kawiarnianych” dyskusji, pod jego koniec trafiło na poziom debat politycznych. Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad racjonalnością może być m.in. język wystąpień tego filozofa i polityka z okresu Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Nie brakuje w nim oczywiście tzw. mocnych słów – zwłaszcza jeśli chodzi o religię i religijność chrześcijańską, którą przedstawia on w kategoriach przesądu, zabobonu, ciemnoty itp. Podawane są one jednak w taki sposób, jakby były to obieguowe określenia ludzi oświeconych, a nawet swoiste oznaki ich oświecenia. Nowym elementem w tej debacie nad miejscem chrześcijaństwa w społeczeństwie jest mówienie o nim tak jakby w ogóle nie przewidywało się dla niego miejsca w życiu publicznym, a w każdym razie nie było żadnych podstaw do wyróżniania go wśród innych religii. Niedawna debata nad preambułą do konstytucji Unii Europejskiej pokazała, że takie mówienie zrobiło w polityce ogromną karierę, a moc sprawcza tych, którzy się pod nim podpisują jest znaczna.

Drugim istotnym powodem, że warto przyrzeć się uważniej poglądom Condorceta jest ich programowy eklektyzm. Sam eklektyzm w kulturze europejskiej nie jest oczywiście niczym nowym. Niczym nowym nie jest również jego programowość – o czym przekonuje prezentowany wcześniej przypadek Cyncerona. Nowe jest natomiast zarówno jego wykorzystywanie w walce z religią chrześcijańską, jak i w próbie postawienia kultury francuskiej na najwyższym piedestale. Racje, które skłoniły do tego Condorceta, podobnie zresztą jak innych oświeconych Francuzów, były oczywiście różnorodne i różnorakie. W przywoływanej tutaj encyklopedycznej charakterystyce eklektyka wskazane zostały tylko niektóre z nich. Autor *Szkicu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* podjął próbę dodania do nich nie tylko racji historycznych, ale także historiozoficznych, to zna-

czy pokazania, że jeśli dzieje ludzkie mają jakiś głębszy sens (a w jego przekonaniu mają), to wyraża się on w wielowiekowych próbach wyzwania się ludzkości z tych pęt, które nałożyły na nią najpierw prymitywne, a później bardziej wyrafinowane wierzenia i praktyki religijne, z chrześcijańskimi włącznie. Każdej z mających przemawiać za tą generalną tezą racji przypisuje on jakąś moc, natomiast wszystkie razem traktuje jako rację dostateczną (najmocniejszą) do tego, aby definitywnie rozstrzygnąć sprawę chrześcijaństwa i odesłać je na niechlubne karty ludzkich błędów i nadużyć.

Ten rodzaj rozumowania i uzasadniania Karl R. Popper nazwał historycyzmem, a formułowane na jego podstawie wizje przyszłości „pro-roctwami”. U Condorceta nie pojawia się – mówiąc językiem autora *Spoleczeństwa otwartego i jego wrogów* – ani „trybalizm” Hegla, ani też „ekonomizm” K. Marksa. Pojawia się natomiast swoisty psychologizm – wyrażający się m.in. w poszukiwaniu sił napędowych dziejów w sferze psychiki ludzkiej i we wskazywaniu m.in. na taką siłę, jaką stanowiło pragnienie wyzwolenia umysłu ludzkiego z tych ograniczeń, które utrudniają lub uniemożliwiają mu wspięcie się na szczyty rozumności. Pojawia się u niego również ta sama co u krytykowanego przez Poppera filozofów wiara w te konieczności, które działają w dziejach ludzkich niczym doskonała maszyna – odsyłając jednych na śmietnik historii oraz wynosząc innych na cokoły. Przy racjonalności tego rodzaju „proroctw” i tego rodzaju wiary wymieniony tutaj krytyk heglizmu i marksizmu stawiał znaki zapytania. Znak zapytania można również postawić przy racjonalności „proroczenia” Condorceta. W ostatnich partiach jego *Szkicu* pojawia się bowiem wizja społeczeństwa, które wcieliło w życie ideały wypisane w *Deklaracji praw człowieka i obywatela* z 1789 r. i na sztandarach Wielkiej Rewolucji Francuskiej, oraz wiara w to, że droga od takiej wizji do urzeczywistnienia takiego życia społecznego jest już stosunkowo krótka.

Nie można jednak powiedzieć, że w tym „proroctwie” i w tej wierze nie ma żadnej racjonalności – zwłaszcza gdy mierzy się ją taką miarą, jaką zaproponował M. Weber, to znaczy zorientowaniem działania na społeczny cel i ocenianiem jego racjonalności lub nieracjonalności według tego, czy ów cel został, czy też nie został osiągnięty. Rzecz jasna, nie wszystkie z zakładanych i postulowanych przez Condorceta działań doprowadziły do tego do czego doprowadzić miały, a nawet nie wszystkie z nich były realizowane w praktyce społecznej. Jednak powiedzenie, że wszystko to, co pojawiło się na kartach jego rozpraw stanowiło w gruncie rzeczy „kawiar-

niane” rozważania w rodzaju: „co by było, gdyby było”, rozmija się z oczywistymi faktami – takimi chociażby jak pojawienie się tzw. sekularyzacji¹⁰. Odpowiedź na pytanie: czy zatem poglądy i działania Condorceta oznaczają się mocną, czy też słabą racjonalnością, zależy nie tylko od tego, co w nich samych występuje, czy też tego, co występuje w dzisiejszych społeczeństwach zachodnich, ale także od przyjmowanego przez oceniających sposobu oceniania, wartościowania itd. Rzecz jasna, inną ich ocenę będzie miała osoba, która ceni sobie chrześcijaństwo i jego wartości, inną natomiast osoba, która ich specjalnie nie ceni.

4. Tradycje niemieckie

W tradycjach niemieckich pojawiali się również tacy myśliciele, którzy nie cenili sobie ani chrześcijaństwa, ani też specjalnie nie liczyli się z tymi wierzeniami i praktykami religijnymi, które były udziałem zdecydowanej większości obywateli. Cenili sobie natomiast to, co im podpowiadał ich rozum oraz (ew.) rozum innych oświeconych Europejczyków. Stanowili oni jednak zdecydowaną mniejszość, i to mniejszość z reguły funkcjonującą na marginesie niemieckiej kultury. Zdecydowaną większość stanowili ci, którzy czuli się chrześcijanami (oczywiście, różnych jego wyznań) i gotowi byli bronić chrześcijaństwa (rzecz jasna, nie wszystkich jego wyznań). Stanowiło to zresztą z reguły „przepustkę” do udziału w życiu publicznym, w tym w publicznym nauczaniu na wszystkich szczeblach – od elementarnego począwszy, a na uniwersyteckim skończywszy.

Hegel oba te warunki spełniał. To, że swoją karierę akademicką mógł robić tylko na niektórych niemieckich uniwersytetach jest zupełnie oczywiste. Był bowiem luteraninem, a tylko niektóre spośród krajów niemieckich uznawały to wyznanie za obowiązujące w ich życiu publicznym, w tym na ich uniwersytetach. W tamtych czasach wszystkie uczelnie wyższe (nie tylko zresztą w Niemczech) miały wyznaniowy charakter. Rzecz

¹⁰ „Przez proces sekularyzacji rozumiemy proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalamy się spod dominacji instytucji i symboli religijnych. Kiedy mówimy o społeczeństwie i instytucjach w nowoczesnej historii zachodniej, to oczywiście sekularyzacja ujawnia się w emigracji Kościoła z terenów uprzednio podlegających jego kontroli i wpływowi – wyraża się to w rozdziale Kościoła od państwa lub wywłaszczeniu posiadłości kościelnych albo emancypacji szkolnictwa spod władzy kościelnej”. Por. P.L. Berger, *Sekularyzacja – jej istota, geneza i badania*, w: *Socjologia religii*, wyd. cyt., s. 375 i d.

jasna, Hegel nie był pierwszym lepszym luteraninem – podobnie jak nie był pierwszym lepszym akademickim wykładowcą filozofii. On sam miał ambicje być najlepszym zarówno chrześcijaninem, jak i filozofem. Co więcej, takim który chce oraz potrafi połączyć w jedno racjonalną religię z racjonalną filozofią, i to połączyć w taki sposób, że zarówno pierwszej, jak i drugiej z tych racjonalności nic nie będzie można zarzucić. Stwierdzenie, że niejedyn filozof i teolog przed nim już tego próbował i u niejednego z nich zakończyło się to porażką, jest oczywiście zasadne. Nie wnosi ono jednak wiele do wyjaśnienia takiego swoistego fenomenu jakim był i jakim do pewnego stopnia jest nadal heglizm, w tym jego mocny racjonalizm – w różnym oczywiście wymiarze. W rozważaniach tych eksponowany jest wymiar filozoficzny, historyczny i religijny tego racjonalizmu, ale przecież nie jest to jedyny możliwy punkt widzenia. Według Hegla, jednak tylko to, co nie ma tych wymiarów może pretendować do miana mocnej racjonalności.

Nie może zatem do niej pretendować logika sprowadzona do nauki „podającej tylko formalne warunki prawdziwego poznania” – mimo jej ścisłości, rygoryzmu, jasności i kilku jeszcze innych właściwości uchodzących za warunki konieczne racjonalności. Natomiast najmocniejszą ze wszystkich wchodzących w grę racjonalności jest, według niego, ta racjonalność, w której wszystkie realne i potencjalne sprzeczności zostają „pogodzone” i „zjednoczone” w jednym „Duchu” – nazywanym (w zależności od potrzeb) „Duchem Świata”, „Rozumem” lub po prostu Bogiem. W każdym przypadku okazuje się on Najwyższą Racją, łączącą w sobie moc racji determinującej, uzasadniającej, uświęcającej i każdej innej dającej się racjonalnie pomyśleć i racjonalnie określić. W jego wymiarze religijnym okazuje się on tym samym „Duchem”, którego od wieków czczą chrześcijanie – tyle tylko, że przed pojawieniem się heglowskiego wyjaśnienia nie wiedzieli i wiedzieć nie mogli, co tak naprawdę czczą i co czcić powinni. Hegłowska „sowa mądrości” wylatuje o zmierzchu, to znaczy wówczas, gdy już wszystkie dziejowe karty zostały wyłożone i odsłonięte, a do ich odczytania zdolny jest tylko taki filozof jak Hegel, to znaczy taki, który potrafi myśleć zarówno globalnie, jak i lokalnie i w tym myśleniu ujmować zarówno całość, jak i wszystkie jej najistotniejsze części składowe, oraz sposób ich złożenia, przeobrażania się w coraz większą rozumność (aż do osiągnięcia największej z możliwych racjonalności) itd.

Hegel nie bagatelizuje tego, co mieli nam do powiedzenia znaczący filozofowie i teolodzy. Jego zdaniem, każdy z nich miał swój wkład do

pojawienia się mocnej racjonalności. Jednak żaden z nich przed zakończeniem tego globalnego procesu racjonalizacji rzeczywistości nie tylko, że nie był w stanie ocenić swojego wkładu oraz wkładu innych do tego procesu, ale także nie mógł być w pełni świadomy w jak wielkim przedsięwzięciu uczestniczy. Dotyczy to wszystkich wymienionych w tej rozprawie filozofów – od Platona począwszy, a na oświeceniowych filozofach skończywszy¹¹. Hegel – z właściwą sobie skrupulatnością – starał się wskazać na czym polegały wzloty i ograniczenia ich racjonalności, a także odpowiedzieć na pytanie dlaczego tych ograniczeń nie byli w stanie przekroczyć.

Podobnie się rzecz ma z tymi religiami i religijnościami, które poprzedziły jego religię i jego religijność. Podzielił je na rodzaje i gatunki, podając za każdym razem racje dla tych podziałów. Oznacza to m.in., że religie mogą być (i w przekonaniu Hegla są) bądź to nieracjonalne (nierozumne), bądź mało racjonalne, bądź też bardziej racjonalne niż te, które je poprzedziły lub też współzawodniczą o możliwie jak najszersze panowanie. Same te podziały muszą jednak odznaczać się (i w jego przekonaniu się odznaczają) racjonalnością, i to mocną racjonalnością. Racji uzasadniających to przekonanie dostarcza mu zarówno historia, w tym historia chrześcijaństwa, jak i teologia oraz filozofia, w tym taka filozofia religii, z której wynika, że prawdziwe i pełne zjednoczenie tych „Królestw”, o których od wieków mówią chrześcijanie, nastąpiło dopiero w luteranizmie, i to w tej jego wykładni, którą przedstawił Hegel w swoich berlińskich wykładach uniwersyteckich oraz w swoich pismach z filozofii religii. Rzecz jasna, luteranizm ten ma raczej niewiele wspólnego z religijnością, w tym z obrzędowością zwyczajnych luteran. Nie oni jednak byli i są jego głównymi adresatami. Wyrażany w akademickim języku, adresowany był do tych, którzy mieli takie akademickie przygotowanie, które umożliwiło i umożliwiło zrozumienie zarówno jego generalnych przesłań, jak i wielu tych szczegółów, bez których staje się on albo czymś w rodzaju mecha-

¹¹ W świetle jego *Wykładów z historii filozofii* miano najrozumniejszego z filozofów starożytnych należy się jednak nie Platonowi, lecz jego nauczycielowi i mistrzowi Sokratesowi – nazywany jest tam „wielką postacią”, a wśród jego rozlicznych zasług wymienia się „zapoczątkowanie świadomości, że to co jest, zapośredniczone jest przez myślenie”, a także „zapoczątkowanie filozofii moralnej”; sam miał być zresztą „wzorem moralnych cnót: mądrości, skromności, wstrzemięźliwości, umiaru, sprawiedliwości, dzielności, niezłomności, niezmiennej prawości stawiającej czoła tyranom i demosowi, której obca była chciwość i żądza władzy”. Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, Warszawa 1994, s. 537 i d.

nicznie powtarzanej modlitwy, albo też czymś w rodzaju karykatury samego siebie. Opublikowanie heglowskich wykładów przyczyniło się oczywiście do powiększenia grona ich odbiorców, ale też przyczyniło się do pogłębienia podziałów na heglowskie frakcje, tak różnie rozumiejące Hegla i heglizm, że z głębokim przekonaniem można powiedzieć tylko jedno – nie było i nie ma jednego heglizmu. Czy jest to oznaka mocy, czy też słabości heglowskiej racjonalności? Odpowiedź na to pytanie jest możliwa, ale wymaga ona bardziej szczegółowych analiz oraz bardziej szczegółowych kryteriów oceny tej racjonalności niż mierzenie jej wskaźnikami wpływu, rezonansu lub promieniowania tych poglądów; w świetle tych wskaźników jest ona oczywiście mocna.

Przykład L. Feuerbacha pokazuje, że niekiedy dosyć daleko pada przysłowiowe „jabłko od jabłoni”. Autor rozprawy *O istocie chrześcijaństwa* miał zresztą w jakimś stopniu tego świadomość. Przyznawał się on bowiem do swoich związków z heglizmem, ale jednocześnie odcinał się od jego „spekulatywnego ducha”, a bez niego heglizm traci przecież to, co w nim jest najistotniejsze, to znaczy jedność filozoficznego i religijnego rozumu. Pytanie, czy w tej sytuacji można jeszcze mówić o heglowskim Rozumie i rozumności jest w gruncie rzeczy retoryczne. Feuerbach woli zresztą mówić nie o heglowskim, lecz o naturalnym rozumie i takiej rozumności, która szuka dla siebie oparcia w tym co naturalne, a to z reguły oznacza albo całkowitą separację od chrześcijaństwa, albo też pozostawanie z nim w tak luźnych związkach, że w gruncie rzeczy niewiele pozostaje z jego racjonalności. Zasadne jest natomiast pytanie, czy pozostawia to miejsce na jakąkolwiek religię i religijność. Feuerbach odpowiada na nie twierdząco – tyle tylko, że jest to religia i religijność tradycyjnie uznawana za ateizm, to znaczy taka, w której w gruncie rzeczy nie ma miejsca dla żadnego Boga; nawet takiego, którego – mówiąc językiem Woltera – można byłoby sobie wymyślić. Stanowi to tzw. „archimedesowy punkt” feuerbachowskiej racjonalności. W jego przekonaniu bowiem ludzie rozumni nie powinni wymyślać Boga czy bogów – wręcz przeciwnie, powinni odważnie zwalczać tych, którzy najpierw ich wymyślają, a później narzucają te zmyślenia ciemnym masom.

W tym wymyślaniu, czy też – mówiąc ogólniej – w powoływaniu Boga lub bogów do istnienia oraz w tym zwalczaniu jednych wierzeń i praktyk religijnych, oraz zastępowaniu ich innymi, bardziej racjonalnymi, można odnaleźć pewne elementy heglizmu – m.in. heglowskiej triady oraz heglowskiego marszu ducha poprzez dzieje do pełnej jedności myślenia,

pragnienia i uczucia. Na ile pozostaje to w zgodzie z pierwowzorem, to już inna sprawa. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że u Hegła ów duch swoje racje determinujące, uzasadniające i rozstrzygające znajduje w specyficznym rozumianym logicyzmie, natomiast u Feuerbacha w dosyć popularnym zarówno w XVIII, jak i w XIX stuleciu naturalistycznym psychologizmie, w tym w tzw. naturalnym nastawieniu. Zdaniem E. Husserla, zarówno ów psychologizm, jak i owo nastawienie nie jest i nie może być racjonalne. Jest to oczywiście głos znaczący w tej sprawie, ale przecież ani pierwszy, ani ostatni – żeby tylko na zasadzie opozycji przywołać głos K. Marksa i marksistów, którzy wprawdzie odcinali się i odcinają od feuerbachowskiego psychologizmu, a nawet od tej wersji naturalizmu, która pojawiła się w *Istocie chrześcijaństwa* oraz w *Wykładach o istocie religii*, jednak nie od naturalizmu w ogóle, oraz nie od takiego naturalnego nastawienia, które prowadzi do „sprowadzenia świata religijnego do jego ziemskiej podstawy”. Dla tej formacji ideowej jedno i drugie jest warunkiem koniecznym zarówno mocnej racjonalności, jak i takiej sprawiedliwości społecznej, której moc mierzona jest siłą klasy proletariackiej oraz jej politycznych i ideowych liderów.

Wprawdzie nie prowadzę tutaj szczegółowych analiz ani samej tej formacji, ani głoszonych przez nią idei, ani też formułowanych przez nią postulatów, niemniej za interesujący przyczynek do dyskusji nad mocną i słabą racjonalnością uznaję takie charakterystyczne dla jej ideowych przedstawicieli działania społeczne, jakie stanowi ideologizacja poglądów tych filozofów, którzy z różnych względów oraz w różny sposób dostarczyć mogą argumentów na rzecz tezy, że „jedynie słuszna racja” znajduje się po stronie Marksa i marksistów. W gronie tych filozofów znalazł się m.in. Feuerbach. Rzecz jasna, jest zasadnicza różnica zarówno między ideologizacją i idealizacją, jak między ideologizacją i idealizowaniem wydarzeń oraz wybranych osób. Idealizacja stanowi określony rodzaj procedury poznawczej stosowanej w naukach humanistycznych, procedury postulowanej i stosowanej w praktyce badawczej m.in. przez Maxa Webera i uznawanej dzisiaj nie tylko za dopuszczalną, ale także za wskazaną oraz odznaczającą się, a przynajmniej mogącą się odznaczać mocną racjonalnością.

W związkach z nią pozostaje idealizowanie. W przypadku tych zabiegów kwestia ich mocnej lub słabej racjonalności jest jednak w większym stopniu sprawą otwartą, bowiem w grę wchodzi tutaj eksponowanie pozytywów oraz pomijanie milczeniem lub bagatelizowanie negatywów tego,

co jest idealizowane. Tego typu zabiegi mają jednak długą tradycję – żeby tylko przypomnieć idealizowanie Sokratesa najpierw przez Platona, a później przez Hegla, czy idealizowanie Woltera przez wolterian. Długą tradycją oznacza się jednak również ideologizowanie. Zabiegi te nie zostały oczywiście wynalezione przez Marksa i marksistów. Trzeba im jednak oddać to, że wyprowadzili oni je na taki poziom, iż stały się swoistą „sztuką” – w niektórych przypadkach nadawania fałszom pozorów prawdy, a najczęściej „półprawdom” lub „ćwierćprawdom” pozorów pełnej prawdy. Nie można jednak powiedzieć, że te działania społeczne są całkowicie nieracjonalne. Mają one bowiem swoje racje oraz okazują się skuteczne społecznie, to znaczy prowadzą lub mogą prowadzić do osiągnięcia takiego celu, jakim jest uznanie przez określoną grupę społeczną owych „półprawd” czy „ćwierćprawd” za tzw. „świętą prawdę”. Krytycy tego typu praktyk uznają je oczywiście nie za przejaw racjonalności czy racjonalizacji, lecz mniej lub bardziej wyrafinowanej manipulacji społecznej.

Bibliografia

- BANASZAK M., *Historia Kościoła Katolickiego*, t. 4, Warszawa 1991
Chrześcijaństwo wśród religii (praca zbiorowa), Warszawa 1990
- CONDORCET A.N., *Projekt organizacji wychowania publicznego*, Warszawa 1948
CONDORCET A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957
- CYCERON, *O naturze bogów*, w: *Pisma filozoficzne*, t. I–IV, Warszawa 1960
- DIODES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984
- DROZDOWICZ Z., *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006
- DROZDOWICZ Z., *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Poznań 2008
- DROZDOWICZ Z., TOPOLSKI J., WRZOSEK W., *Swoistości poznania historycznego*, Poznań 1990
- DUBY G., MANDROU R., *Historia kultury francuskiej. Wiek X–XX*, Warszawa 1967
- FAGUET E., *Liberalizm*, Lwów (b.r.w.)
Fenomenologia Romana Ingardena, „Studia Filozoficzne”, Wydanie specjalne, Warszawa
- FAURÉ Ch. (ed.), *Les déclarations des droits de l’homme de 1789*, Paris 1988
- FEUERBACH L., *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa 1959
- FEUERBACH L., *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1981
Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii, Warszawa 1973
- HAZARD P., *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, 1972
- HEGEL G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. I i II, Warszawa 1965
- HEGEL G.W.F., *Nauka logiki*, t. I i II, Warszawa 1967
- HEGEL G.W.F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, Kraków 1999
- HEGEL G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I i II, Warszawa 1958
- HEGEL G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. I, Warszawa 2006
- HEGEL G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. I, Warszawa 1994
- HEGEL G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969
- HERDER J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. I i II, Warszawa 1962
- HIMMELFARB G., *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2004

- HOBBS T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954
- HOLBACH P.T., *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. I, Warszawa 1957
- HUME D., *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962
- HUME D., *Naturalna historia religii*, Warszawa 1962
- HUME D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I i II, Warszawa 1963
- JACZYŃSKA M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987
- KOŁAKOWSKI L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997
- KOZYR-KOWALSKI S., ŁADOSZ J., *Dialektyka i społeczeństwo. Wstęp do materializmu historycznego*, Warszawa 1972
- KRASUSKI J., *Historia Niemiec*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2004
- KRISTELLER P.O., *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985
- KUDEROWICZ Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984
- KUMOR B., *Historia Kościoła*, Część 6, Lublin 1985
- LARRY H., *First Among Friends: George Fox and the Creation of Quakerism*, London 1994
- LENIN W.I., *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1955
- LEŚNIAK K., *Platon*, Warszawa 1968
- Literatura francuska*, praca zbiorowa, t. I, Warszawa 1974
- MARKS K., ENGELS F., *Dzieła wybrane*, t. I i II, Warszawa 1949
- NOVAK M., *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993
- NOWAK-JUCHACZ E., *Obecność Hegla. Pięć ćwiczeń z filozofii kultury*, Poznań 1996
- Oeuvres complètes de Voltaire*, Paris 1859
- PANASIUK R., *Feuerbach*, Warszawa 1981
- PARSONS T., *The Structure of Social Action*, New York 1968
- PAŻ B., *Naczelna zasada racjonalizmu*, Kraków 2007
- PLATON, *Dialogi*, t. I i II, Kęty 2002
- PLATON, *Państwo*, Kęty 2001
- POPPER K.R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1 i 2, Warszawa 2006
- TREVELYAN G.M., *Historia społeczna Anglii. Od Chaucera do Wiktorii*, Warszawa 1961
- SCHLUCHTER W., *The Rise of Western Rationalism, Max Weber's Developmental History*, Berkeley–Los Angeles–London 1985
- SEIDLER G.L., *W nurcie Oświecenia*, Lublin 1984
- SEXTUS EMPIRIKUS, *Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, Kraków 1931
- SCHNÄDELBACH H., *Próba rehabilitacji «animal rationale»*, Warszawa 2001

- SIEMEK M., *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984
Socjologia religii, praca zbiorowa, Kraków 1984
SPINK, J.S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974
STASZIC S., *Pisma filozoficzne i społeczne*, t. I, Warszawa 1954
ŚW. AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne*, t. I–III, Warszawa 1953
ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, Kęty 2002
RAHNER K., VORGRIMLER H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987
REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 2005
ROBAK P., *William Penn – reformator i polityk. Czas ideałów*, Warszawa 2000
RUGGIERO G., *The History of European Liberalism*, Boston 1959
VOLTAIRE, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956
WEBER M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994
WEBER M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002
WEISCHEDL W., *Die Philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, München 1973
WOLTER, *Listy o Anglikach, albo Listy filozoficzne*, Warszawa 1953
WOLTER, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, Warszawa 1956
ZINKS H., *Historia Anglii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001

Indeks nazwisk

A

Abraham 54
Adorno Theodor W. 117
Akademos 15
Aleksander VI, papież 89
Anaksagoras 104
Annet Peter 46
Antioch (Antiochus) z Askalonu 31
Antoniusz 42
Anzelm z Canterbury 130
Apostata Julian 104
Apulejusz 30
Arkezilaos z Pitane 25, 31, 33
Arystoteles 31, 55, 56, 104, 155
Aureliusz Augustyn (św.) 8-10, 24-30, 41-43, 45, 77, 83, 94, 162-164

B

Bacon Francis (Bacon z Werulamu) 97, 107, 145
Banaszak Marian 110
Barclay Robert 59, 84
Bauer Bruno 151
Baumgarten Siegmund Jacob 115
Baxter Richard 59, 60
Bayle Pierre 68, 97, 107, 146
Bellermin Robert, kard. 54
Berger Peter L. 175
Boccaccio Giovanni 106
Böhme Jakub 134-136, 142, 145

Bolingbroke Henry 107
Bossuet Jacques Bénigne 94
Boulanger Nicolas-Antoine 79
Bracciolini Poggio 44
Bruno Giordano 54

C

Calas Jan 88, 89
Castleagh Henry Robert 62
Charmenides 14
Chrystus 54, 55, 83, 92-94, 104, 106, 116, 134
Chryzyp z Soloi 24, 31, 40
Chubb Thomas 46
Collins Anthony 45, 107
Condorcet Jean Antoine Nicolas 97-106, 108, 109, 111, 173-175
Croese 84
Cyceron Marek Tuliusz (właśc. Cice-ro) 7, 8, 10, 30-36, 38-44, 68, 90, 162, 163, 173
Czapliński Władysław 154

D

d'Alembert Jean Le Rond 99
Devonshire, lord 47
Diagoras z Melos 32, 34
Diderot Denis 79, 100
Diodot 31
Diogenes Laertios 13, 15, 24, 31, 87, 158, 159, 162

Dion z Syrakuz 14
Dionizjos I Starszy 14
Drozdowicz Zbigniew 101, 154
Duby Georges 112

E

Edelman Johann Christian 116
Edward, król Anglii 107
Elżbieta I, królowa Anglii 57, 107
Empedokles 77
Engels Fryderyk 137, 150-152
Epikur z Samos 14, 31, 34, 35, 38, 40
Erazm z Rotterdamu 165
Erdman 137
Euklides 14

F

Faguet Émile 113, 114
Falcomer Dawid 62
Fauré Christine 98
Fedrus 31
Feuerbach Ludwik Andreas 8, 137-142, 144-156, 178, 179
Fichte Johann Gottlieb 118
Filon z Tessalskiej Laryssy 30, 31
Fontenelle Bernard Le Bovier de 107
Fox George 76, 83-85
Foxe John 59
Franciszek I, król Francji 89
Fréron Elie C. (zw. Jean), 81
Fryderyk II Wielki, król w Prusach 106
Fryderyk II Łagodny, 105

G

Gabler 137
Galileusz (właśc. Galileo Galilei) 47, 54, 68, 81, 107
Galos A. 154
Gassendi Pierre 80
Glaukon 22

Glock C.Y. 10
Godwin William 46
Goeze Melchior 116
Göschel 137
Guizot François P. 112

H

Hazard Paul 45, 46, 81, 101, 116
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 8, 117-140, 146, 151, 154-156, 174-180
Hejzod z Askry 17
Henryk VIII, król Anglii 57, 107, 164, 165
Herder Johann Gottfried 116, 117
Hermolaus Barnar 44
Himmelfarb Gertrude 46, 63-65, 91
Hobbes Thomas 8, 47, 48, 50, 52-58, 60, 61, 145, 165-167, 169
Holbach Thiry Paul H. 79
Homer 17
Hume David 8, 47, 62-68, 70-72, 74, 76, 78, 157, 167-169
Hurd 71
Husserl Edmund 154, 179

I

Ingarden Roman 154

J

Jaczynowska Maria 13
Jakub I, król Anglii 57
Jeremiasz, prorok 29
Jeroboam 92
Jerzy I, król Anglii 62
Jerzy II, król Anglii 62
Jerzy III, król Anglii 62

K

Kalwin (Calvin) Jean 45, 59, 76, 77, 87, 110

Kant Immanuel 127
 Karneades z Cyreny 24, 31, 33, 38-40
 Karol I, król Anglii 57, 58
 Karol II, król Anglii 84, 87
 Kartezjusz (właśc. Descartes René) 81, 83, 97, 107, 145
 Kleantes z Assos, 34
 Kleitomachos z Kartaginy 24
 Knolly Haniserd 59
 Kołakowski Leszek 135
 Konfucjusz 76
 Kopernik Mikołaj 68
 Korta W. 154
 Koza S.J. 134
 Kozyr-Kowalski Stanisław 152
 Krasuski Jerzy 153, 154
 Kristeller Paul Oskar 44
 Ksantypa 160
 Ksenofanes z Kolofonu 38
 Kuderowicz Zbigniew 123, 127, 137
 Kumor Bolesław 111

L

Lachowska Dorota 74
 Lanktacjusz 10
 Larry H. 83
 Lefranc Jean Jacques 81
 Leibniz Gottfried Wilhelm 107, 117, 145, 146
 Lenin Włodzimierz Ilicz (właśc. Uljanow) 151, 152
 Leon X, papież 89
 Lessing Gotthold Ephraim 45, 116
 Leśniak Kazimierz 15, 18, 24, 31, 160
 Locke John 46, 68, 81, 88, 97, 107
 Ludwik Filip, król Francji 112
 Ludwik XVII, król Francji 112
 Lukrecjusz 90
 Luter Marcin 76, 87, 106, 117, 135

Ł

Ładosz Jarosław 152

M

Macaulay Trevelyan George 58, 61, 165
 Macé Jean 113
 Mahomet 77, 87, 106
 Malebranche Nicolas 69, 83
 Mandrou Robert 112, 113
 Mani 76
 Marheineke 137
 Marks Karol 137, 149-152, 155, 156, 174, 179, 180
 Meinecke Friedrich 154
 Mersenne Marinus 47
 Michelet Jules 112
 Michelet Karl L. 137
 Middleton Thomas 46
 Mirabaud J.B. 79
 Mirandola Giovanni Pico 44
 Mistrz Eckhart 134-136
 Mojżesz 29, 54, 81, 92, 106, 116
 Monteskiusz (właśc. Montesquieu Charles-Louis de Secondat) 45, 107
 Morgan Thomas 46

N

Napoleon Bonaparte, cesarz Francji 111
 Newton Isaac 81, 87, 97
 Nietzsche Friedrich 160
 Novak Michael 112
 Nowicki Światosław Florian 134
 Nowocjan 76

P

Paine Thomas 46
 Panasiuk Ryszard 137, 153, 154
 Parsons Talcott 95
 Pascal Blaise 81

- Paweł, św. 134
Paż Bogusław 7
Penn William 85
Pitagoras z Samos 77, 104
Pitt A. 82
Pitt William Młodszy 62
Pittakos z Mityleny 14
Pius IX, papież 112
Piwowarski Władysław 10
Platon (właśc. Arystokles) 8, 14-25, 27-31, 43, 76, 87, 104, 131, 155, 159-161, 164, 167, 177, 180
Plotyn 30, 69
Pomeau René 81
Popper Karl R. 155, 156, 174
Porfiriusz (właśc. Malchus) 30, 43
Pozydoniusz 31
Price Richard 46
Priestley Joseph 46
Prokop 170
Protagoras z Abdery 32
- R**
Rahner Karl 10
Ranke Leopold von 154
Reale Giovanni 15, 16, 159
Reimerus Hermann Samuel 116, 135
Robak P. 85
Robespierre Maximilien 98, 100
Rosenkranz 137
Ruggiero Guido de 112
- S**
Sabinus M. 10
Salomon 92
Sewel 84, 97
Schaller 137
Schelling Friedrich 118
Schluchter Wolfgang 96
Schnädelbach Herbert 117
Schopenhauer Arthur 136
Seidler Grzegorz Leopold 98
Semmler Johann Salomon 115
Sextus Empiryk 31, 163
Siemek Marek 117
Sieyès Emmanuel Joseph 98
Smith Adam 63, 64, 108
Snellman 137
Sokrates 14, 25, 27-29, 33, 38, 90, 104, 159, 160, 177, 180
Solon z Aten 14
Spezup z Aten 24
Spink John Stevenson 80
Spinoza Baruch 145
Staszic Stanisław 79, 80
Strauss 137
Strauss Dawid 151
Szekspir William 81
- T**
Tales z Miletu 14
Teodor 32, 34
Teresa z Avila, św. 135
Thiers Adolf 113
Tindal 46
Toland John 45
Tomasz z Akwinu (św.) 10
Topolski Jerzy 154
Troeltsch Ernst 154
Turgot Anne Robert Jacques 98
Tymon 14
- V**
Valla Lorenzo 44
Vatke 137
Vorglimler Herbert 10
- W**
Walpole Robert 62
Weber Max 8, 9, 11, 21, 58-60, 74-78, 94-96, 109, 110, 156, 169-171, 174, 179

-
- Weischedel Wilhelm 63, 80, 94, 123,
134, 136, 160
- Wergiliusz 105
- Wesley John 59
- Wolston 45
- Volter (Voltaire, właśc. Francis-Ma-
rie Arouet) 79-83, 85-95, 97-100,
107, 111, 170-173, 178, 180
- Wrzosek Wojciech 154
- Y**
- Yinger I.M. 10
- Z**
- Zenon z Kition 31, 35, 38
- Zinks Henryk 58
- Zwingli Ulrich 76, 87

